

# Vapauden vartijat

Keskustelu orjuudesta, vapaudesta ja moraalista  
itsenäistyvissä Yhdysvalloissa 1750–1776

Pro gradu

Atte Sallamo

Yleinen historia

Humanistinen tiedekunta

Helsingin Yliopisto

Huhtikuu 2019

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen		Laitos – Institution – Department Kulttuurin, taiteiden, historian ja filosofian tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author Atte Sallamo			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Vapauden vartijat – Keskustelu orjuudesta, vapaudesta ja moraalista itsenäistyissä Yhdysvalloissa 1750–1776			
Oppiaine – Läroämne – Subject Yleinen historia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu	Aika – Datum – Month and year Huhtikuu 2019	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 111	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Tämä tutkimus syventyy amerikkalaiseen vapauskeskusteluun ja sen sisälle rakentuneeseen orjuuskeskusteluun 1750–1776 sekä selvittää, miten keskustelu(t) asettuivat suhteessa aiempaan vapauden ajatusta koskeneeseen teoretisointiin ja tutkimusjaksolla merkittävässä asemassa olleeseen uskonnon teemaan. Tutkimus muodostaa kuvan keskusteluista sekä niiden ”ryhmärajat ylittäneestä” vapaus- ja orjuuskeskustelusta. Tässä viitekehyksessä tutkimus on kiinnostunut vapaus-, ihmis- ja moraalikäsitteistä, jotka vaikuttivat aikalaisten ajattelussa retoriikan taustalla. Tämä asettaa tutkimuksen aatehistoriallisen tutkimusperheen piiriin.</p> <p>Tutkimus rakentaa yllämainittua ymmärrystä tutustumalla vapausajattelun avainhenkilöiden tuottamiin aikalaislähteisiin – pääasiassa pamfletteihin – sekä syventymällä orjuuden vastustajien tuotantoon ja henkilökohtaisiin elämäkokemuksiin, jotka kontekstoivat ja auttavat ymmärtämään orjuuden vastustajien henkilökohtaisia motiiveja heidän toimintansa takana. Lisäksi tutkimus on kiinnostunut orjuuden puolustajista ja heidän ajattelunsa istuvuudesta laajempaan aikalaisajatteluun vapaus- ja orjuuskeskusteluiden sisällä.</p> <p>Siksi tutkimuksen tutkimuskysymykset ovat: (1) Miten orjuudesta ja vapaudesta keskusteltiin ja mitä käsitteillä tarkoitettiin tutkimusajanjaksolla 1750–1776? (2) Mikä oli keskusteluiden ja aikalaistapahtumien välinen suhde ja kuinka ne vaikuttivat toisiinsa? (3) Miksi vapaus nähtiin käytännössä poikkeuksetta moraalisesti tavoiteltavana hyveenä, mutta kaikki eivät kokeneet orjuutta ristiriitaiseksi vapauden ihanteen kanssa?</p> <p>Avainlähteet tutkimuskysymyksiin vastaamiselle ovat amerikkalaiset vapauspamfletit, orjuudenvastaiset pamfletit, sekä aihetta koskeva tutkimuskirjallisuus ja tutkimuksen kannalta merkittävien henkilöiden elämäkerrat ja henkilökohtaiset päiväkirjat. Vapauskeskustelun kannalta tutkimuksen avainhenkilöitä ovat Jonathan Mayhew ja Thomas Paine. Orjuuskeskustelua tutkimus tarkastelee aikalaiskveekareiden Anthony Benezetin ja John Woolmanin tuotannon kautta.</p> <p>Tutkimus esittää, että ajatus vapaudesta rakentui edeltäneen laajemman aikalaisskeskustelun sekä omana aikanaan merkittävän uskontodiskurssin sisälle. Nämä viitekehykset vaikuttivat koko seuranneeseen tutkimuksen käsittelemään retoriikkaan vuosina 1750–1776 sekä määrittivät pitkälti sitä, millaiseksi tutkimusjakson aikalaisten käsitys (nk. pohjimmainen teoria) vapaudesta ja orjuuden olemuksesta muotoutui. Tutkimus selvittää myös, miten tämä käsitys rakentui omaksi ”vapauden retoriikakseen” ja muutti paitsi ihmisten moraalikäsitystä myös heidän tapaansa ajatella miten moraalinen hyvä ja paha määrittyivät.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Vapaus, orjuus, moraal, ihmiskuva, sorto, retoriikka, vapauskeskustelu, orjuuskeskustelu, orjat, Yhdysvallat, Amerikka, siirtokunnat, 1700-luku, 1750–1776, kveekarit, Anthony Benezet, John Woolman, Thomas Paine, aatehistoria, historia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto (Kaisa)			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

## Sisällysluettelo

1. Johdanto .....	1
1.1 Tutkimuksen aihe: vapaus ja orjuus yksi ja sama keskustelu?	1
1.2 Tutkimuskysymykset ja työn rakenne	3
1.3 Tutkimuksen avainkäsitteet	6
1.4 Käytetyt lähteet ja tutkimuskirjallisuus	8
2. Mitä oli vapaus ja kenelle se kuului? 1750-luvun keskustelut.....	11
2.1 Vapauden syntyisijoilla ja mantereella	11
2.2 Vapauden ajatuksen peruskivi: teoria vapauden olemuksesta	16
2.3 Orjien kivinen tie ja hitaasti muuttunut orjuuslainsäädäntö	33
2.4 Orastava orjuuskeskustelu: kenelle vapaus kuului?	38
3. Orjuus- ja vapauskeskustelujen yhdistyminen 1760–1770 -luvuilla .....	50
3.1 Uhattu vapaus: Ison-Britannian luomat uhkakuvat	50
3.2 Orjuuden kokonaiskuva: benezetiläinen orjuusnarratiivi	64
3.3 Vapauden mantereen vangit: yhdentyvä vapauden ja orjuuden retoriikka	80
3.4 Yhdysvaltain perustajien vapaus- ja orjuuskäsitykset	91
5. Johtopäätökset.....	97
Lähteet ja tutkimuskirjallisuus .....	104

# 1. Johdanto

## 1.1 Tutkimuksen aihe: vapaus ja orjuus yksi ja sama keskustelu?

1700-luvun puolivälin Yhdysvalloissa käydyssä yhteiskunnallisessa keskustelussa vapaus, orjuus/sorto ja moraali olivat keskeisiä teemoja. Tietyissä määrin kaikki nämä teemat muodostivat yhden kokonaisuuden, mutta niiden käsitteleminen yhtenä tekisi keskustelun nyanssien ymmärtämisestä äärimmäisen vaikeaa. Siksi on mielekkäämpää jakaa aikalaisten vapauskeskustelu osiin ja yrittää ymmärtää sitä aikalaisten ajattelun, heidän käyttämiensä käsitteiden sekä tutkimusjakson tapahtumien ja laajemman yhteiskunnallisen tilanteen kautta.

Tämä tutkimus käsittelee vuosien 1750–1776 välistä amerikkalaista vapaus- ja orjuuskeskustelua, jonka ytimessä oli aikalaisten moraalikäsite. Uskonnollisuus ja vapauden määrittely ovat koko tutkimusmateriaalini läpi kantavia teemoja, jotka leikkasivat koko yleistä aikalaiskeskustelua. Amerikkalainen yhteiskunta oli syvästi uskonnollinen, mikä määritteli keskustelujen luonnetta. Ihmiset uskoivat Jumalaan tai jos eivät suoraan kristilliseen Jumalaan niin ainakin usein jonkinlaiseen jumaluuteen. Tutkimusjaksoni kynnyksellä ollutta 1740-lukua onkin nimitetty suuren uskonnollisen heräämisen ajaksi, jonka vaikutus näkyy tutkimusajan lähdemateriaaleissa toistuvina viittauksina Jumalaan ja argumentaation uskottavuuden vahvistamisena raamatun kautta. Tuon työssäni esiin tutkimusmateriaalini argumentaation jumalakeskeisyyden, mikä auttaa myös lukijaa muistamaan uskonnon merkityksen aikalaisille, vaikka en jokaisen argumentin kohdalla sitä erikseen korostaisikaan. Uskonnollisuuden voisi tutkimusjakson lähteitä käsitellessä nimittäin helposti alleviivata puhki.

Toinen kantava teema tutkimuksen lähdemateriaaleissa oli vapauden käsite ja sen määrittely. 1750-luvun vapauskeskustelu nimittäin rakentui vahvasti aiemman yhteiskuntasopimusteoriaa koskeneen keskustelun ja retoriikan perustalle. Tuon ajan vapauskeskustelu tuskin olisi ollut edes mahdollista, jos joitain lähtökohtia – aiemman keskustelun loppupäätelmiä – ei olisi hyväksytty aksiomaattisesti annettuina. Vapauskirjoittajat näkivät luonnonoikeusargumentaation hyvänä ja kantavana argumentaation pohjana, jonka filosofian ja retoriikan päälle he oman vapauden viestinsä rakensivat. Samalla tuon keskustelun päälle rakennettu vapausargumentaatio mahdollisti myös aiempien näkemysten popularisoinnin laajemmalle lukijakunnalle ja lujitti siten vapauden premissien asemaa, minkä ansiosta premissejä ja 1750-luvun retoriikkaa voitiin käyttää seuranneilla

vuosikymmenillä siirtokuntien vapauden puolustamisessa. Vapauskeskustelussa nähdäkseni olikin osin kyse sosiaalisen tai retorisen infrastruktuurin rakentamisesta – tai näin sitä ainakin myöhemmin 1760- ja 1770-luvuilla luontaisesti hyödynnettiin. Kuitenkin vielä 1750-luvulla kyse oli enemmän kirjoittajien spontaanista halusta ilmaista mielipiteensä heille tärkeistä aiheista, minkä tuloksena keskustelu käsitteineen syntyi orgaanisesti. Hyvä esimerkki tällaisesta 1750-luvun lähteistöstä oli pappi Jonathan Mayhew’n vuonna 1750 julkaisema pamfletti, jota tutkimus käsittelee luvussa 2.2. Tässä mielessä käsitteet olivatkin tiivistymiä, joilla keskustelijat muun muassa osoittivat jakavansa yhteisen arvomaailman. Luonnehtisin siten 1750-luvun vapauskeskustelun ja siinä käytetyn käsitteistön rakentamista spontaaniksi kehitykseksi, jonka suunta määräytyi varhaisemman vapausteoretisoinnin pohjalta.

Aikalaiskeskustelun jaottelu orjuus- ja vapausdiskurssiin saattaa tuntua oudolta. Eivätkö nämä olleet yksi ja sama asia? Periaatteessa kyllä, mutta yksioikoinen orjuuskeskustelun sisällyttäminen täysin vapauskeskusteluun ja orjuuskeskustelun kohtelemisen vapauskeskustelun synonyyminä on kuitenkin nähdäkseni liian pelkistetty näkökanta. Se lisäksi sivuuttaisi sen historiallisen tosiasian, että orjuuskeskustelu oli valtaosan 1700-luvusta kveekareiden monopolisoima. Asia ei ollut näin siksi, että kveekarit olisivat halunneet monopolisoida keskustelun, päinvastoin he ruokkivat ja levittivät sitä. Kveekareiden moraalimaailma ja uskonnon tulkinta olivat kuitenkin varsin poikkeuksellisia muihin kristinuskon haaroihin nähden, mikä nähdäkseni auttoi heitä samaistumaan mustien orjien asemaan ja kritisoimaan orjuusjärjestelmää ennen muita aikalaisia. Tämä on myös yksi syy sille, miksi tutkimusjaksoni lähtölaukauksena on vuosi 1750. Lukuisat tutkijat nimittäin ovat määrittäneet 1750-luvun käännteentekeväksi kveekariliikkeen sisäisessä orjuuden vastustamisessa, koska tuolloin liikkeen keskuudessa kytentynyt orjuudenvastaisuus leimahti vihdoin liekkiin ja nousi kveekareiden keskuudessa valtavirran ajatteluksi. Nähdäkseni tätä demonstroi myös kveekariliikkeen virallinen hyväksyntä Anthony Benezetin ja John Woolmanin orjuudenvastaisten pamflettien julkaisemiselle vuonna 1753.<sup>1</sup>

Orjuuskeskustelu erottui yleisestä vapauskeskustelusta omaksi kokonaisuudekseen myös siinä käytetyn retoriikan osalta. Tutkimusjaksollani vapausajattelijat harvemmin puhuivat orjuudesta ilmiönä suoraan; sen sijaan leimallista oli, että he viittasivat orjuuteen muutamalla lauseella ohimennen ja sitä paljolti retorisenä työkaluna hyödyntäen.

---

<sup>1</sup> Aiempia pamfletteja yksittäiset kveekarit olivat julkaisseet omatoimisesti, jopa vastoin kveekariliikkeen virallista hyväksyntää, mutta vuoden 1753 pamfletit saivat julkaisemiselleen kveekariliikkeen virallisen siunauksen, jota odottaessaan ainakin John Woolman jopa lykkäsi pamflettinsa julkaisupäivämäärää.

Orjuuskeskustelussa orjuusretoriikka olikin paljon vapauskeskustelua räikeämpää ja puhtaammin orjuuden ongelmaan pureutunutta. On myös hyvä muistaa, että kun orjuuskeskustelussa väitelleet osapuolet olivat orjuuden vastustajat ja -puolustajat, niin vapauskeskustelussa nämä samat osapuolet kuuluivat yhteiseen ryhmään, Ison-Britannian siirtokuntien asukkaisiin. Sen ryhmän yhteistä identiteettiä ja koheesiota vapauspamfletit 1760-luvulla rakensivat, kun niiden kirjoittajat kiinnittivät huomiota Ison-Britannian sortolainsäädäntöön.<sup>2</sup> Tässä valossa orjuuskeskustelu rakentui vapauskeskustelun sisään, mukaili sitä ja oli yhtäikaa sen sisällä selvästi oma kokonaisuutensa. Tällaisena kokonaisuutena orjuuskeskustelu käsitteli orjuuden ongelmaa vapausteorian ja sen päälle rakentuneen moraalikäsityksen tinkimättömällä soveltamisella mustan plantaasiorjuuden kontekstissa. Vastaavasti 1750-luvun vapauskeskustelu rakentui sitä edeltäneen 1600-luvun vapauskeskustelun sisälle ja kaikkien näiden keskusteluiden taustavoimana tavalla tai toisella vaikutti ajan laajin sosiaalinen viitekehys eli uskontodiskurssi.

Aikalaisten moraalia ja moraalikäsityksiä tutkimus ei tarkastele suoraan omassa käsittelyluvussaan, mutta moraalit ja toiminnan moraalisuus olivat olennainen osa aikalaiskeskustelua – etenkin orjuuskeskustelua. Tästä syystä käsittelen moraalia vapaus- ja orjuuskeskustelun käsittelyluvuissa silloin, kun se on aiheellista ja antaa lisää syvyyttä itse vapaus- ja orjuuskeskustelun ymmärtämiseen.

## 1.2 Tutkimuskysymykset ja työn rakenne

Tältä pohjalta tutkimus jakaantuu kahteen eri keskusteluun, mikä näkyy myös käyttämissäni lähdemateriaaleissa. Orjuuskeskustelussa käytetty retoriikka pysytteli selvästi vapauskeskustelua enemmän orjuuden materiaalisella tasolla, jossa mustat orjat ja orjuusinstituutio olivat konkreettinen esimerkki orjuuden vastustajien moraalittomana pitämästä ongelmasta. Orjuuskeskustelun laajempaan viitekehyksenä ja moraalin runkona toimi silti perustavanlaatuinen käsitys vapaudesta, joka periytyi orjuuskeskusteluun laajemmasta vapauskeskustelusta. Tämän moraalikäsitystä orjuuden vastustajat tulkitsivat ja

---

<sup>2</sup> Käytännössä sortolainsäädäntö tarkoitti siirtokunnissa emämaan siirtokunnille asettamia veroja, tulleja ja velvoitetta ylläpitää siirtokuntiin tuotua armeijaa.

sovelsivat myös mustiin orjiin, ei vain valkoiseen väestöön kuten laajassa vapauskeskustelussa oli tapana.

Vapauskeskustelu taas oli luonteeltaan – ainakin orjuudelle osin synonyyminä toimineen sorron osalta – selvästi metafysisempi. 1750-luvulla se käsitteli vapautta abstraktilla tasolla vailla ajankohtaista uhkaa siirtokunnille, ellei Euroopassa noussutta absolutismia halua tällaiseksi uhaksi lukea. 1760-luvulla sen kiistakapulaksi nousi emämaan paperille kirjoittama verotuslainsäädäntö, jota seurasi sotilaiden tuominen siirtokuntiin. Näin Ison-Britannian sortotoimet olivat luonteeltaan massoihin kohdistettuja, eikä muutamia tapauksia lukuun ottamatta – kuten Bostonin verilöyly – ollut helppoa osoittaa sormella, kuka yksittäinen ihminen oli kulloinkin sorron kohteena. Massojen sorrosta päivittäisessä elämässä muistuttivat siis tuotteiden nousseet hinnat, kaduilla kulkeneet brittisotilaat ja näistä julkisuudessa puhuminen, jotka olivat emämaan sortotoimien tiivistymiä tavallisen ihmisen arjessa. Nähdäkseni nämä loivat siirtokunnissa kollektiivista yhtenäisyydentunnetta emämaata vastaan, lisäsivät vapauskirjoittelun kaikupohjaa ja sysäsivät siirtokunnissa käyntiin sen oman sisäryhmän rakentamisen.

Molempiin keskusteluihin vaikuttivat siis materiaallinen maailma, laajempi sosiaalinen maailma ja keskusteluiden rajat ylittänyt vuoropuhelu vapaus- ja orjuusajattelijoiden välillä. Tämä asettaa tutkimukselle tiettyjä haasteita, joihin aatehistoriallisessa tutkimuksessa usein törmää. Miten monitasoisen kokonaisuuden saa pidettyä yhtäikaa ymmärrettävänä ja uutta tietoa luovana? Pyrin ratkaisemaan ongelman tutkimuksessa syventymällä aluksi vapauden käsitteeseen ja vapauden olemukseen 1750-luvulla. Tätä seuraa vastaavan ajanjakson käsittely orjuuskeskustelun näkökulmasta ja lopuksi tutkimuksen siirtyminen keskusteluiden yhtäikaiseen analysoimiseen. Näin tutkimuksen on mahdollista päästä avainkäsitteiden lähteille, ymmärtää vapauskeskustelun sisään rakentunutta orjuuskeskustelua ja verrata niiden rinnakkain tapahtunutta kehittymistä 1760- ja 1770-luvulla.

Tästä syystä tutkimuskysymys kattaa kolme tutkimuksen kannalta relevanttia teemaa: vapauden, orjuuden/sorron ja moraalin. Tutkin, kuinka vapausaatetta käytettiin orjuuskeskustelussa, millaisen maailmankatsomuksen päälle se rakentui ja kuinka se sovitettiin yhteen orjuuden kanssa samaa aikaa, kun musta plantaasiorjuus rehoti Amerikan mantereella. Nykyisestä näkökulmasta tarkasteltuna vapauden ja orjuuden käsitteiden räikeä ristiriitaisuus tekeekin aiheesta hedelmällisen ja mielenkiintoisen tutkia. Vapaus- ja orjuuskeskusteluita koskevat tutkimuskysymykseni ovat:

1. Miten orjuudesta ja vapaudesta keskusteltiin ja mitä käsitteillä tarkoitettiin tutkimusajanjaksolla 1750–1776?
2. Mikä oli keskusteluiden ja aikalaistapahtumien välinen suhde ja kuinka ne vaikuttivat toisiinsa?
3. Miksi vapaus nähtiin käytännössä poikkeuksetta moraalisesti tavoiteltavana hyveenä, mutta kaikki eivät kokeneet orjuutta ristiriitaiseksi vapauden ihanteen kanssa?

Vapauskeskustelu on siis yksi tutkimuksen aihe, mutta samalla sen tulokset ovat avainroolissa orjuuskeskustelun ja -retoriikan tutkimuksessa. Vapaus- ja orjuuskeskustelut yhdenmukaistuivat vähitellen ja vaikuttivat toisiinsa kasvavissa määrin mitä lähemmäs 1750-luvulta siirryttiin Yhdysvaltojen itsenäistymistä. Tästä syystä myös orjuuskeskustelun tarkempi tutkiminen ja siitä saadut tulokset antavat lisäarvoa itse vapauskeskustelun tutkimukselle ja syventävät ymmärrystä laajemmasta vapausdiskurssista.

Koska tarkastelun kohteenani olevat keskustelut varsinkin tutkimusajanjakson loppupuolella kietoutuvat yhä enemmän toisiinsa, olen valinnut työni rakenteeksi kronologisen jäsennyksen. Ensimmäisessä käsittelyluvussa avaan vapaus- ja orjuuskeskusteluja vuoden 1763 kynnykselle. Toisessa käsittelyluvussa siirryn tarkastelemaan keskusteluiden muutosta vuosien 1762 (orjuuskeskustelu) ja 1763 (vapauskeskustelu) jälkeen. Lopuksi analysoin keskusteluiden yhteen tiivistymistä 1770-luvulla niitä yhteen punoneiden John Woolmanin, Anthony Benezetin ja Thomas Painen tuotannon kautta, jota tuen muilla 1770-luvun alun vapauskirjoittajilla. Keskusteluiden jatkuvasti eläneestä luonteesta johtuen vuosien 1762–1763 rajapyykki on jokseenkin keinotekoinen, mutta toimii nähdäkseni hyvänä kompromissina kummallekin keskustelulle. Tämä siksi, että vapauskeskustelun kannalta merkittävää oli, kun Iso-Britannia 1763 teki rauhan Ranskan kanssa seitsenvuotisen sodan jälkeen, ja otti haltuunsa Ranskan valtavat siirtokuntaomistukset Pohjois-Amerikassa. Tuota seurasi Brittien sorron alkaminen vuoden 1764 sokerilain saattamana. Samaan aikaan orjuuskeskustelussa Anthony Benezetin muovaama ”benezetiläinen” orjuusnarratiivi oli saanut tuekseen kaksi benezetiläistä pamflettia vuosina 1758 ja 1762. Nämä sementoivat uudistunutta orjuuskuvaa kiinteäksi osaksi kveekareiden ja liikkeen ulkopuolisten orjuuden vastustajien näkemyksiä. Viimeinen rajapyykkini on Bostonin verilöyly (1770), jota seurasi 1770-luvulla kiihtynyt vapausagitointi ja orjuuskeskustelun nielaistuksi tuleminen Yhdysvaltojen itsenäistymisen myllerrykseen ja vapaudenretoriikan sisälle, josta se nousi uudelleen pinnalle vasta 1780-luvulla.



### 1.3 Tutkimuksen avainkäsitteet

Tutkimuskysymyksen kannalta aineistossani on tiettyjä avainkäsitteitä, jotka on hyvä avata aluksi. Tarkoitan tutkimuksessa *vapauseroriikalla* yleisesti kieltä ja käsitteistöä, jota vapauskeskustelussa käytettiin ja jota vapauskeskustelusta lainattiin muihin keskusteluihin. Vastaavasti *orjuuseroriikalla* tarkoitan kieltä ja käsitteistöä, jolla puhuttiin orjuudesta paitsi orjuuskeskustelussa myös vapauskeskustelussa, jossa varsinainen musta plantaasiorjuus sai usein lähinnä välineellisen roolin vapauden sanoman pönkittäjänä. Näihin keskusteluihin ja retoriikkoihin liittyi lähtemättömästi myös *vapausteoriaksi* kutsumani käsite. Tällä tarkoitan perustavaa ajatusta vapaudesta, jota ei välttämättä joka yhteydessä kyetty pukemaan kokonaisvaltaisesti sanoiksi, mutta jota kaikki vapaus- ja orjuuskeskustelu tavalla tai toisella pyrki kuvailemaan. Vapauden teoria oli siis pinnan alla ollut käsitys vapaudesta, josta aikalaiset keskustelussaan pyrkivät muodostamaan yhteistä käsitystä. Sen pohjimmaisena muovaajana oli toiminut 1600-luvun Thomas Hobbesin ja John Locken yhteiskuntasopimusteoria.

Yhteiskuntasopimusteorian ja vapauseroriikan keskeinen käsite oli *luonnonoikeus*, jota aikalaiset kutsuivat 1750-luvulla usein myös *luonnolliseksi vapaudeksi*, *synnynnäiseksi vapaudeksi*, *synnynnäiseksi oikeudeksi*, *luonnonvapaudeksi*, tai paikoin väljemmin vain *vapaudeksi*. Tutkimuksessa käytän paikoin näistä jokaista lähdemateriaaleja käsitellessäni sen mukaan, miten lähdemateriaalin laatija tai pamfletin kirjoittaja oli käsitettä omana aikanaan käyttänyt. Käsitteiden samankaltaisen ulkoasun vuoksi en kuitenkaan usko synonyymien määrän olevan ongelma lukijalle. Lähdemateriaaleissani luonnonoikeus tarkoitti käytännössä, että jokaisella ihmisellä oli syntyjään oikeus olla vapaa muiden mielivallasta ja päättää omista asioistaan muista riippumattomasti, siinä määrin kuin se hänelle henkilökohtaisen rahatilanteen puitteissa oli mahdollista. Pohjimmiltaan aikalaiset näkivät, että luonnonoikeus oli Jumalan yksilöille antama ja tästä syystä myös pyhä.

Luonnonoikeus-argumentaatio ja sen taustalla ollut ajatus vapaudesta osoittautuikin lopulta *orjuuden vastustajien* ja *puolustajien* kiistakapulaksi, josta koko orjuudenvastainen keskustelu syntyi. Orjuuden vastustajalla tutkimus tarkoittaa yksiselitteisesti ihmistä, joka asetti orjuusinstituution kyseenalaiseksi ja kritisoi sitä tavalla tai toisella. Vielä 1750-luvulla kaikki orjuuden vastustajat eivät kuitenkaan vaatineet edes orjien vapauttamista, ja kun orjuuden vastustajien mielipiteet tästä 1750-luvun loppua kohden jyrkkeneivät, niin myöhemmillä vuosikymmenillä 1750-lukulainen orjuuden vastustaja olisi nähdäkseni voitu varsin herkästi lokeroida orjuuden puolustajaksi. Orjuudenvastaisuuden

sosiaalinen evoluutio ryhmän sisäisessä ajattelussa oli siis tutkimusjaksollanikin verrattain nopeaa.

Vastaavasti orjuuden puolustajalla tutkimus tarkoittaa käytännössä orjuuden vastustajan vastakohtaa, kuten arvata saattaa. Tutkimuksen koon hallittavuuden kannalta en ole voinut käsitellä orjuuden puolustajia ja heidän argumentaatiotaan aivan siinä mitassa kuin olisin alun alkaen halunnut. Orjuuden puolustajien näkökulmaa tutkimukseen tuovatkin paljolti aihetta tutkineet historioitsijat, joiden tuottamaan tutkimuskirjallisuuteen tämä tutkimus luottaa ensisijaisena orjuuden puolustajien näkemyksiä koskevana aineistona. Materiaalin pohjalta on jokseenkin vaikea sanoa, missä määrin orjuuden puolustajien ja -vastustajien väliin jäänyt harmaan alueen ihmisjoukko – aiheen suhteen neutraalit/välinpitämättömät – vastusti orjuutta. Tutkijoiden yleisen näkemyksen mukaan vaikuttaa kuitenkin siltä, että orjuus oli tutkimusjaksollani vähintäänkin passiivisesti hyväksyttyä, vaikka kaikki eivät orjuutta kannattaneet tai puolustaneet. Tämän joukon passiivisuudesta johtuen en suoranaisesti lue heitä orjuuden puolustajiksi, koska heidän näkemyksistään ei ole saatavilla juuri kirjallisia lähteitä. Eiväthän he määritelmällisesti edes osallistuneet keskusteluun. Siksi tutkimustulosten eheyden ja pätevyyskannalta on nähdäkseni mielekkäämpää määritellä orjuuden puolustajiksi ihmiset, jotka osallistuivat orjuuskeskusteluun ja ilmaisivat orjuutta tukeneita mielipiteitä avoimesti. Suuremman keskustelun ulkopuolelle jääneen joukon hiljainen hyväksyntä orjuudelle on kuitenkin syytä pitää mielessä tutkimusta lukiessa.

Orjuuden vastustaminen olikin käytännössä koko tutkimusjakson ajan kveekariyhteisön dominoima liike. *Kveekarit* perustivat 1770-luvulla ensimmäiset siirtokuntien orjuudenvastaiset järjestöt ja kävivät laajempaa transatlanttista orjuuskeskustelua säännöllisissä uskonnollisen liikkeen sisäisissä kokouksissa, joita järjestettiin paikallistasolla kuukausittain ja koko organisaation tasolla vuosittain Lontoossa. Kveekareiden valtionrajat ylittänyt kokousverkosto olikin nähdäkseni yksi avaintekijä, joka mahdollisti orjuuden vastaisen keskustelun leviämisen aikalaisittain nopeasti; säännöllisesti pidettyjen kokousten kautta. Kveekariverkoston ja -liikkeen merkitystä varhaiselle orjuuden vastaisuudelle ovat korostaneet myös monet tutkijat, joiden näkemykseen yhdyn.

Nähdäkseni kveekariliikkeestä merkittävän orjuudenvastaisen ajattelun kannalta teki heidän uskonnollinen vakaumuksensa ja suhtautumisensa Jumalaan. Useiden tutkijoiden ja oman tulkintani mukaan tämä edesauttoi orjuudenvastaisen moraalikäsitteiden kehittymistä vapausteoriaan pohjaten. Kveekarit, vaikka kristittyjä olivatkin, eivät nimittäin nojanneet joka käänteessä raamattuun Jumalan absoluuttisena sanana. Heille keskeinen uskonopinkappale ja tutkimuksen kannalta tärkeä käsite oli *sisäinen Valo*, jonka kautta he uskoivat olleensa kukin

yksilönä suorassa vuorovaikutuksessa Jumalan kanssa. Tämä auttoi heitä ohittamaan raamatun kiveen kirjoitetun sanan ja orjuuden oikeuttaneet raamattutulkinnat. Mielenkiintoisen sisäisen Valon ajatuksesta teki myös se, että anakronistisesti sitä voisi luonnehtia omaksitunnoksi, mikä tarkoitti, että vahva empatiokokemus orjia kohtaan oli omiaan luomaan kveekareiden keskuudessa kaikupohjaa orjuuden vastaisuudelle. Tätä ovat voineet edesauttaa myös kveekareiden omakohtaiset kokemukset 1600- ja 1700-lukujen vaihteessa, jolloin heihin suhtauduttiin paikoin kuin noitiin ja osa joutui jopa pahoinpitelyjen kohteeksi.

Kveekareista keskeisen tutkimukselle teki se, että liikkeen voi luonnehtia toimineen kohtuna orjuudenvastaiselle moraalille ja ajattelulle. Orjuuden aikalaisille vaikeasta aiheesta oli mahdollista keskustella kveekariliikkeen sisällä avoimesti ja liike myös otti 1750-luvulla orjuuden vastustuksen virallisesti ajamukseen asiaksi. Näin liike tarjosi laajempaan yhteiskuntaan pistokäyntejä tehneille kveekareille suojapaikan rakentaa orjuudenvastaista identiteettiään uskonnollisen ryhmän sisällä, jonne orjuuden suhteen toisinajattelevien kveekareiden oli helppo vetäytyä suojaan, jos heidät tuomittiin laajemmassa yhteiskunnassa. Tämä toi nähdäkseni pitkäjänteisyyttä ja kestoja 1700-luvun orjuudenvastaisuuteen, joka olisi hyvin voinut myös kuivua kasaan, tai siihen oltaisiin voitu herätä vasta myöhemmin, jos kveekarit eivät olisi kasvaneet orjuudenvastaisiksi agitaattoreiksi.

Viimeinen tutkimuksen kannalta mainittava käsite on *Ison-Britannian sorto* ja *sorto* yleensä. Haluan tähdentää, että Ison-Britannian näkökulmasta sen verotuslainsäädännössä ei ollut kyse siirtokuntien ruotuun laittamisesta, emämaan vallan pönkittämisestä tai sortamisesta, kuten siirtokunnissa emämaan toimet usein haluttiin esittää. Isolle-Britannialle näissä toimissa oli kyse valtiotason politiikasta, menojen rahoittamisesta ja puolustautumisesta Euroopan kilpailleita valtoja vastaan. Todettakoon vielä yleisestä sorron käsitteestä, että sorto oli usein rinnastettavissa materiaallisen maailman orjuuteen, mutta se nähtiin kuitenkin massoihin kohdistuneena pääosin abstraktina orjuutena, mikä tarkoitti, että hallitsija oli ylittänyt toimivaltansa rajat ja menettänyt oikeutensa valtaan.

## 1.4 Käytetyt lähteet ja tutkimuskirjallisuus

Millainen tutkimusmateriaali vastaa edellä esitettyihin tutkimuskysymyksiin? 1750-luvun alkuperäisaineistoa alkaa olla saatavilla jo niin paljon, että yksi tutkija voi helposti hukkaa niihin. Siksi pyrin minimoimaan lehdistömateriaalin käyttämisen alkuperäislähteinä ja sen

sijaan referoin lehdistössä käytyä aikalaiskeskustelua tutkijoiden ja tutkimuskirjallisuuden kautta. Varsinainen tutkimuksen ydinlähteistö koostuu vuosien 1750–1776 välillä julkaistuista pamfleteista. Alkuperäislähteinä pamfletit ovat myös sikäli lehdistöä parempi tutkimusmateriaali tällaisella tutkimusjaksolla, että niitä ei julkaistu säännöllisesti, mikä pitää pamflettien määrän tutkimusaineiston kannalta hallittavana. Tutkimuksen lähdemateriaalin pamfleteille ominaista on myös se, että usein sama kirjoittaja julkaisi tutkimusjakson aikana useampia pamfletteja, mikä mahdollistaa aikalaiskeskustelun pulssin tarkkailemisen enemmän pistokoemaisina otoksina jopa yksittäisten julkaisijoiden tasolla. Kohtelenkin tutkimuksen pamflettimateriaalia jossain määrin julkisen keskustelun ja lehdistökeskustelun tiivistymänä pitkällä aikavälillä. Tämä siksi, että sen sijaan, että pamflettien kirjoittajat olisivat julkaisseet ajatuksiaan kerran viikossa, osallistuivat he pamflettien välityksellä julkiseen keskusteluun pidemmällä pamflettiformaatilla, joka kiteytti heidän ajatuksiaan useamman vuoden ajalta yhdellä kertaa. Tämä salli pamflettien kirjoittajille aatehistoriallisen lähestymiseni kannalta laadukkaamman tutkimusmateriaalin tuottamisen lehdistökirjoittelua pidemmässä muodossa, joka antoi kirjoittajille enemmän tilaa ilmaista mielipiteitään sekä analysoida ajatuksiaan vapaudesta ja orjuudesta. Pamflettimateriaalien hyödyntäminen ensisijaisena tutkimusmateriaalina on tästä syystä looginen ja nähdäkseni myös hedelmällisin tutkimusaineisto, jolla voin käsitellä vapaus- ja orjuuskeskustelua 26 vuoden aikajaksolla.

Koska tutkimuksen ydinteemojen orjuuden ja vapauden juuret ulottuvat vähintäänkin tutkimusjaksoa edeltäneelle vuosisadalle ja keskustelut jatkuivat vielä tutkimusjaksoni jälkeenkin, olen yllä esiteltyjen keskeisimpien lähteiden lisäksi perehtynyt myös tutkimusjaksoa edeltäneeseen ja jälkeiseen aikaan. Siksi tutkimus on ottanut vaikutteita ja paikoin myös referoi lähteitä, jotka on julkaistu tai käsittelevät vuosien 1750–1776 jälkeistä ja edeltänyttä aikaa. Tarkan vuosirajauksen johdosta olen kuitenkin päättänyt minimoida aikajakson ulkopuolisen materiaalin käytön ja niihin viittaamisen, ellen katso lähteiden tuovat tutkimukseen lisäarvoa joko suoraan tai välillisesti. Tässä valossa asetan tutkimuslähteeni aikansa tapahtumakontekstiin ja tutkin niitä tapahtumahistoriaan sekä aatehistorialliseen ilmastoon peilaten.

Tutkimuskysymyksiini vastaavia avainlähteitä ovat orjuuskeskustelussa kveekari Anthony Benezetin pamfletit, joita tutkijat ovat yleisesti pitäneet yksinä merkittävimmistä orjuudenvastaisen maailmankuvan rakennuspalikoista. Tätä kuvaa täydennän ja samalla kontekstoin toisen, pääosin kveekariliikkeen sisällä vaikuttaneen John Woolmanin päiväkirjalla ja pamfleteilla, jotka toimivat hyvänä lähtökohtana ymmärtää Benezetin kirjoituksia edeltänyttä orjuudenvastaista ajattelua. Lisäksi tutkimus hakee näkökulmaa

orjuuden vastustajien ja -puolustajien henkilökohtaisiin motiiveihin, oli se sitten orjuuden puolustaminen tai -vastustaminen. Tässä tutkimuksen kannalta olennaisia lähteitä ovat henkilöiden (Anthony Benezet, George Whitefield ja Benjamin Lay) omat tai heistä kirjoitetut elämäkerrat, sekä henkilöitä koskeva myöhempi tutkimus.

Vapauskeskustelun puolella rajanveto yhtä selkeisiin ydinlähteisiin ei ole yhtä helppo, koska keskusteluun osallistui paljon orjuuskeskustelua suurempi joukko ihmisiä. Suuri apu keskustelun kokonaiskuvan ymmärtämiseen tuli tutkimukseen tutkija Bernard Bailynin tuotannosta, jossa hän on käsitellyt paitsi amerikkailaista lehdistöä tutkimusjaksollani myös kuratoi tutkimusjakson tärkeimpiä vapauskeskustelun lähteitä kokoelmateokseensa *Pamphlets of the American revolution*. Lähteistössä tärkeään asemaan 1750-luvulla vapautta määriteltäessä nousi pappi Jonathan Mayhew, sekä tutkimuksen ehtopuolella Thomas Paine, jonka ajattelussa tiivistyivät molemmat keskustelut orjuudesta ja vapaudesta. Näiden lähteiden välittämää kuvaa tarkennan ja kontekstoin muilla tutkimuksen kannalta tärkeiksi havaitsemillani aikalaislähteillä, pääosin pamfleteilla. Näin ollen muu lähteistö on mukana syventämässä ydinlähteiden välittämää kuvaa, antamassa siihen lisää näkökulmia ja viestimässä aikaisten omaa ymmärrystä heille ajankohtaisista vapauden, sorron ja orjuuden teemoista.

Tutkimuskirjallisuudesta mainittakoon, että se on ollut tärkeässä roolissa kveekariliikkeen ja yksittäisten sen sisällä vaikuttaneiden voimahahmojen henkilökohtaisten motiivien ymmärtämisessä. Etenkin monipuolinen tutkimuskirjallisuuden kahlaaminen auttoi minua muodostamaan kuvan kveekareiden merkityksestä orjuudenvastaisen ajattelun levittäjänä ja turvasatamana varhaisten aikojen orjuuden vastustajille. Olisin mieluusti käsitellyt tutkimuksessa lähemmin myös kveekarikokousten pöytäkirjoja, mikä ei kuitenkaan logistisista syistä ollut mahdollista kyseisen lähdeaineiston sijaitessa ulkomailla. Muutoin tutkimuskirjallisuus on pääosin tarjoamassa tutkimukseen tapahtumahistoriallista kontekstia ja sitomassa omia näkemyksiäni yhteen laajemman aiheeseen perehtyneen tutkijakunnan näkemysten kanssa. Tällä alustuksella voin nyt aloittaa tutkimuksen kevyellä katsauksella siirtokuntien syntyyn, vapausajattelun juuriin ja orjuuden tuomiseen Amerikan mantereelle.

## 2. Mitä oli vapaus ja kenelle se kuului? 1750-luvun keskustelut

### 2.1 Vapauden syntysijoilla ja mantereella

Eurooppalaisten läsnäolo Amerikan mantereella alkoi, kun Kolumbus astui mantereen maaperälle ensimmäisenä eurooppalaisena vuonna 1492. Tätä seurasi pitkälinen siirtokuntien perustamisen, ylläpidon ja kokeilujen aika, jota värittivät usean vuosisadan ajan Atlantin orjakauppa, mantereelta toiselle siirtyneet taudit ja Euroopan valtojen keskinäinen kilvoittelu. Pohjois-Amerikkaan ei kuitenkaan perustettu siirtokuntia yhdessä yössä tai edes yhdellä ainoalla toimineella kaavalla. Yrityksiä pysyvän eurooppalaisasutuksen mantereelle pystyttämiseen oli pelkästään 1500-luvun aikana useita ja moni niistä myös epäonnistui.

Espanjalaiset saapuivat Amerikan mantereelle sotilaiden puvuissa ja pappien kaavuissa pystyttäen pysyvän asutuksen Floridaan 1565 ja laajentaen alueitaan Uuteen-Meksikoon konkistadori Juan de Oñaten johtamana vuosisadan lopulla 1598. Tässä mielessä Espanjan siirtokuntamalli oli valtiojohtoista, kun konkistadorit edustivat uudella mantereella nimenomaan kruunua ja kirkkoa. Myös ranskalaisilla oli 1500-luvulla siirtokuntahankkeita Pohjois-Amerikassa. Ranskalaiset hugenotit perustivat lyhytikäisen siirtokunnan Etelä-Carolinan alueelle 1562. Tosin espanjalaiset tuhosivat siirtokunnan kolme vuotta myöhemmin 1565. Parempaa menestystä ranskalaisilla oli pohjoisemmassa Quebecin siirtokunnassa, jossa he kävivät menestyksekkäästi turkiskauppaa paikallisten intiaanien kanssa. Ranskan pohjoiset siirtokunnat eivät kuitenkaan olleet kovin tiheästi asuttuja, vaan 1627 koko Kanadan alueella asui ainoastaan 107 ranskalaista. Tästä huolimatta – tai ehkä jopa juuri ranskalaisten pienestä määrästä johtuen – he onnistuivat rakentamaan intiaanien kanssa molempia osapuolia hyödyttäneen kauppasuhteen.<sup>3</sup>

Englannin suhtautuminen siirtokuntien perustamiseen oli varsin päinvastainen. Maalla oli huonoja kokemuksia siirtokuntien perustamisesta, kun sen ensimmäinen 1585 Roanokensaarelle perustama Roanoken siirtokunta autioitui käytännössä täysin viidessä vuodessa siirtolaisten riitaututtua intiaanien kanssa. Niinpä Englanti oli vuonna 1607 käytännössä ainoa merkittävä atlanttinen valtio vailla Pohjois-Amerikkalaista siirtokuntaa. Valtiovetoisen siirtokuntahankkeen sijaan Englanti ryhtyi kuitenkin rohkaisemaan siirtokuntien perustamista kauppakomppaniajohtoisesti. Käytännössä tämä tarkoitti, että yksityisille yrityksille – kauppakomppanioille – annettiin Englannin kruunun toimesta

---

<sup>3</sup> Wilson 1990, 3–51.

Amerikan kauppaan monopoli. Ainakaan Englannista ei siis kruunun suojelemille kauppakomppanioille tullut kilpailua. Sen varjolla yksityisten kauppiaiden ja sijoittajien oli helpompi laittaa rahansa kauppakomppaniaan ja tätä kautta välillisesti siirtokuntien perustamishankkeeseen, kun kruunu oli monopolilla luonut kauppakomppanialle suotuisat edellytykset tehdä voittoa sijoittajilleen.

Niinpä kahdesta Englannin perustamasta Virginian alueen kauppakomppaniasta Lontooseen sijoitettu onnistui perustamaan Pohjois-Amerikkaan Jamestownin siirtokunnan 1607 massiivisen yksityisrahoituksen turvin. Monopoliaseman lisäksi myös sijoittajien suuren määrän oli tarkoitus tuoda hankkeelle jatkuvuutta ja turvaa, kun kauppakomppania saattoi luottaa siihen, ettei sen rahoitus kuihtuisi täysin yhden rahoittajan kadotessa. Roanoken siirtokuntahankkeesta oppinut kauppakomppania järjestikin Jamestownin hankkeen tueksi massiivisia mainoskampanjoita, joilla oli tarkoitus houkutella lähtijöitä uuteen siirtokuntaan. Uusia asukkaita siirtokunta todella myös kaipasi, koska vuoden 1607 talven jälkeen sen 108 asukkaasta oli kevään kynnyksellä elossa enää 38. Kauppakomppanian värväämät 500 uutta siirtolaista tulivatkin siis todella tarpeeseen. Uusista siirtolaisista huolimatta siirtokunnassa oli jälleen vain 350 ihmistä vuonna 1616, mutta ainakin sen taloudellinen tilanne alkoi osoittaa vakaampia merkkejä tupakanviljelyn kautta.

Juuri tupakanviljely saikin Englannin kauppakomppanioiden siirtokunnat lopulta tuottamaan vaurautta rahoittajilleen, jopa siinä määrin, että tupakkaa on luonnehdittu Virginian kullaksi. Englannin siirtokuntamallissa keskeistä tämän tutkimuksen kannalta oli, ettei valtio ollut hankkeessa yhtä keskeisessä roolissa kuin mitä esimerkiksi Espanja oli omassaan. Tähän myöhemmät 1750–1776 vapausajattelijat nimittäin usein vetosivat esittäessään, etteivät varhaiset siirtolaiset olleet Englannin kruunun alamaisia. Toinen mielenkiintoinen piirre Englannin siirtolaisten värväämisessä oli, että Englannin siirtokuntiin värvätyistä siirtolaisista suuri osa tuli sinne sopimustyöläisinä. Käytännössä tämä tarkoitti, että laivamatkansa rahoittamiseksi siirtolaiset allekirjoittivat vastapuolen kanssa sopimuksen, jossa he sitoutuivat tekemään töitä siirtokunnissa tietyn määrän vuosia (*indentured servants*). Vasta tämän jälkeen he olivat Amerikan mantereella vapaat elämään niin kuin itse mielivät.<sup>4</sup> Tutkija Richard Allen on luonnehtinut etenkin myöhempien vuosisatojen (1800- ja 1900-lukujen) vastaavaa työvoiman hankintamuotoa orjuuden kaltaiseksi järjestelmäksi,<sup>5</sup> josta aikalaiset tai myöhemmätkään siirtokuntien 1700-luvun vapauskirjoittajat eivät tuntuneet välittäneen. Tosin

---

<sup>4</sup> Wilson 1990, 3–51.

<sup>5</sup> Allen 2014, 328–348.

Englannin siirtokuntien tapauksessa siirtolaiset olivat usein myös oikeutetut saamaan Pohjois-Amerikasta maata omaan omistukseensa, kun heidän sopimuksensa päättyi.<sup>6</sup> Nähdäkseni myöhemmät 1700-luvun vapausteoreetikot ja kirjoittajat olisivat kuitenkin hyvin voineet yhtyä Allenin näkemykseen, jos yksikin aikalainen olisi ymmärtänyt nostaa sen esille, koska varsinkin Yhdysvaltojen itsenäistymisen kynnyksellä melkein mikä vain vapautta rajoittanut hierarkia – jopa suhde kuninkaan ja hänen tittelinsä välillä – saatettiin kuvata orjuudeksi. Tästä kuitenkin lisää myöhemmissä luvuissa.

Englannin siirtokuntien alkutaival oli siis kivinen ja kuolleisuus korkea, mitä värittivät sekä riippuvuus intiaaneista, että ajoittaiset konfliktit näiden kanssa. 1600-luvun mittaan siirtokunnat kuitenkin saivat vakautettua asemaansa jopa niin, että vuonna 1676 Virginiasta laivattiin vuosittain ulos 4 900 tonnia tupakkaa. Tuona vuonna Jamestownissa syttyikin myös kapina, joka oli osin seurausta paikallisen Nathiel Baconin pois sulkemisesta paikallisesta turkiskaupasta. Tämä osoitti taloudellisen voitontavoittelun olleen tärkeässä asemassa siirtokunnissa. Tutkijat ovatkin todenneet, että paikallisten levottomuuksien taustalla oli tuohon aikaan siirtokunnissa pitkälti kyse siitä, kuka rikastui ja kenen kustannuksella.<sup>7</sup> Varhaisesta vapauden puolustajien liikkeestä ei siis vielä tässä vaiheessa ollut kyse, eikä sellaista vielä tässä vaiheessa sanan varsinaisessa merkityksessä ollut siirtokuntiin edes syntynyt. Pelkkä ajatuskin ihmisten synnynnäisestä vapaudesta oli tuolloin vasta lapsenkengissä, mutta ajatus valtion tarpeellisuudesta vapauden puolustajana oli kuitenkin herännyt Thomas Hobbesin *Leviathan*-teoksen (1651) lehdillä.

Hobbesin mukaan valtion luonnontila oli tilanne, jossa jokaisen ihmisen välillä vallitsi ristiriita ja jatkuva konflikti. Tästä seurauksena olivat jatkuva ihmisten välinen väkivalta, kuolema ja vaara, tai ainakin niiden uhka. Siksi Hobbes esitti, että luonnontilan negatiiviset seuraukset välttääkseen ihmisten välillä vallitsi yhteiskuntasopimus, jonka toteutumista ja moraalia valtiovalan tuli valvoa, mikä teki valtion olemassa olosta tarpeellisen.<sup>8</sup> Toki kaikki eivät Hobbesin näkemyksiä sellaisenaan nielleet, vaan hän joutui puolustamaan niitä keskusteluissa ja kirjeenvaihdossa. Hobbesin ajatukset ovat kuitenkin siitä varsin mielenkiintoisia, että ne säilyivät lähes muuttumattomina ja eräänlaisina vapauskeskustelun premisseinä läpi koko tutkimusjaksoni vuosina 1750–1776. Tuolloin vapauskeskustelussa käsiteltiin vapauden olemusta ja oikeutetun auktoriteetin olemusta jo

---

<sup>6</sup> Wilson 1990, 49.

<sup>7</sup> Wilson 1990, 57–73.

<sup>8</sup> Hobbes 1651.



syvemmällä tasolla, kun argumentoijat saattoivat ottaa menneellä vuosisadalla rakennetut vapausajattelun lopputulemat annettuina.

Toinen merkittävä 1600-luvun vapausteoreetikko oli John Locke, joka hänkin tuotannossaan puhui yhteiskuntasopimuksesta ja valtiovallan oikeudesta hallita vain, kun sillä oli tähän kansalta saatu oikeutus. Siirtokuntien kannalta mielenkiintoisessa asemassa Locke olikin sikäli, että hän oli 1665 mukana laatimassa Carolinan siirtokunnan perustuslakia (*fundamental constitution*), johon hän toi vahvoja vaikutteita omasta yhteiskuntasopimusteoriastaan. Tosin Locke ei vielä tässä elämänsä vaiheessa kannattanut juurikaan demokraattista hallintomallia, vaan hänen Carolinalle laatimaansa perustuslakia on luonnehdittu jopa Locken uran konservatiivisimmaksi asiakirjaksi. Tämä siksi, että asiakirjaan oli laadittu tarkka hierarkia siirtokunnan hallinnolle ja sosiaaliselle rakenteelle, jonka pohjalla olivat vapaat viljelijät ja orjat. Mielenkiintoisesti Carolinan siirtolaisten on todettu sivuuttaneen koko Locken siirtokunnalle laatiman perustuslain, sen hengen ja hierarkiarakenteen käytännössä kaikilta muilta osin, paitsi orjuutta koskien.<sup>9</sup>

Orjuuden mittakaava siirtokunnissa tässä kohtaa oli kuitenkin vielä verrattain pieni, mistä kertoo myös se, että siirtokuntien ainoita ja myös ensimmäinen mustaa orjuutta kritisoinut levottomuus puhkesi Germantownissa kveekareiden protestointina vuonna 1688.<sup>10</sup> Englannin kauppakomppanioiden perustamissa siirtokunnissa oli 1650 yhteensä vain 300 orjaa, kun näiden määrä kasvoi seuranneen kahdenkymmenen vuoden aikana 2 000 orjaan vuonna 1670. Tuolloin myös siirtokuntien aluehallinto otti asiakseen tunnustaa orjuuden olemassa olevaksi ilmiöksi, minkä johdosta paikalliset lainsäätäjät saattoivat voimaan lain, jossa todettiin, että ”*kaikki siirtokuntiin tuodut ei-kristityt tulevat elämään koko elämänsä orjina*”.<sup>11</sup> Tuohon saakka musta orjuus oli ollut mantereella verrattain vähäistä, joskin orjien määrä kumuloitui vuosikymmenten saatossa siten, että 1670 vuoden 2 000 orjaa kasvoi 1680 mennessä 3 000:een, tästä kahdessakymmenessä vuodessa, vuoteen 1700 mennessä 8 000:een ja räjähti 1700-luvun alun jälkeen siten, että 1750 pelkästään Virginiassa oli 100 000 mustaa orjaa. Orjuus tuotiinkin siirtokuntiin ensisijaisesti korvaamaan työvoiman tarvetta, koska Euroopasta tulleiden siirtolaisten kuolleisuus oli pitkään suuri ja heitä tuli vielä vuonna 1690 keskimäärin vain 100 siirtolaista kuukaudessa.<sup>12</sup> Tästä syystä orjuus oli nähdäkseeni

---

<sup>9</sup> Wilson 1990, 84–86.

<sup>10</sup> Hildegard 1988.

<sup>11</sup> Wilson 1990, 73–91, ”*all servants not being Christians imported into this colony by shipping shall be slaves for their lives*”.

<sup>12</sup> Wilson 1990, 80.

siirtokunnissa ennen kaikkea ajan myötä kasautunut ongelma, johon siirtokunnissa lopulta havahduttiin vasta, kun orjien määrä alkoi olla silmäänpistävä ja jopa uhkaavan suuri.<sup>13</sup>

Tästä huolimatta orjuutta ei koettu moraalisesti ongelmalliseksi pitkään aikaan edes 1700-luvun puolella. Polttavampia aiheita aikalaisille olivat heidän vapautensa, oikeutensa ja niiden puolustaminen. Nämä eivät välttämättä vielä ennen 1750-lukua olleet uhattuina Ison-Britannian siirtokuntien sisällä ja yleinen konsensus siirtolaisten keskuudessa tuntui olleen, että Ison-Britannian imperiumi oli vapauden suojelija ja tässä mielessä Jumalan tahdon manifestaatio maan päällä. Edellä mainittu teki Isosta-Britanniasta siirtolaisten mielissä selvästi muita Euroopan valtioita paremman emämaan. Sen perustuslakina pidetyt *Magna Carta* ja *Bill of Rights* olivat valtion kirjallinen tae alamaisten oikeuksien puolustamisesta ja oikeuksista, joita hallintovalta lupasi suojella. Lisäksi Englannin historiasta löytyi maalle tätä vapauden puolustajan imagoa kiillottaneita esimerkkejä tyrannikuninkaiden syrjäyttämisestä.

Ison-Britannian hyveellisen julkisuuskuvan ja historian käsittelyn lisäksi 1700-luvun amerikkalaista vapauskeskustelua tutkineen Bernard Bailynin mukaan siirtokuntalaiset olivat hyvin perillä myös menneen vuosisadan lockelaisesta yhteiskuntasopimusteoriasta, jonka logiikkaa he pitivät aukottomana.<sup>14</sup> Tutkija Bailynin väitettä tukevat käytännössä kaikki läpikäymäni vapauskeskustelun lähteet. Locke ja Hobbesia ei niissä juuri mainittu suoraan, mutta teoreetikkojen ajatukset tästä huolimatta elivät 1700-luvun vapauspamflettien riveillä ja niiden välissä. Nähdäkseni nämä ajatukset elivät keskustelussa jopa täysin kyseenalaistamattomina pmissinä, joiden päälle argumentoi ja argumentoi yritti sanomansa rakentaa.

Vapauskeskustelussa on syytä muistaa myös toinen aikalaisille premissinomainen maailmankuvaan vaikuttanut tekijä, nimittäin uskonto. Tutkimusjaksoni alkuaikoina siirtokunnissa elettiin niin kutsutun suuren heräämisen aikaa, minkä vaikutus näkyi koko tutkimusjaksoni lähdemateriaaleissa aina vuoteen 1776 saakka. Käytännössä tämä tarkoitti aikalaisten ahkeraa viittaamista Jumalaan – korkeimpana moraali auktoriteettina – ja aikaisteksteistä huokunutta kirjoittajien tarvetta rakentaa argumenttiensa uskottavuutta raamatun retoriikalla. Hyvä esimerkki tästä ja edellä mainitsemaani Iso-Britannia -kuvasta vapauden manifestina välittyi Jonathan Mayhew'n vuoden 1750 pamfletissa. Siksi pamfletti on myös loogisen paikan aloittaa tutkimuksen lähdemateriaalien käsittely.

<sup>13</sup> 1700-luvulla siirtokunnissa ja Karibian sokerisaarilla puhkesi useita orjakapinoita.

<sup>14</sup> Bailyn 1965, 38–41.

Mayhew'n pamfletista välittyi perustavanlaatuinen käsitys vapaudesta, sen olemuksesta ja Lockelaisen vapausajattelun premissinomaisesta asemasta 1750-luvun vapauskeskustelussa. Vallanpitäjiä – valtiota, virkamiehiä ja kuningasta – ei pidetty suoraan Jumalan lähettiläinä, vaan Jumalan lähettiläinä kansan tahdosta, mikä myös tarkoitti, että vallanpitäjillä tuli olla perusteltu oikeutus valtaansa. Se, kun ei tullut hallintorakenteisiin ylhäältä alas Jumalan kuninkaalle antamana, vaan virtasi hallintohierarkian alatasoilta ylös, kansalta kuninkaalle. Mayhew'n pamfletin kantavat teemat olivatkin oikeutetun vallan luonne, Jumalasta kummunneen vallan virtaaminen yhteiskuntarakenteiden läpi alhaalta ylös, sekä oikeutetun kapinan määritelmä, jossa maan hallinto oli hyväksyttävää syöstä vallasta. Tässä mielessä 1750-luvulta alkanut vapauskeskustelu oli luonteeltaan implisiittisesti hobbesilaisen ja lockelaisen maailmankatsomuksen oikeuttamista, levittämistä ja sementointia, vaikka vapausajattelijat tuskin itse keskusteluaan näin mielsivät. Tässä viitekehyksessä 1750-luvun polttavat vapauskeskustelun puheenaiheet olivat: (1) kuinka vallanpitäjät kuninkaasta virkamiehiin saivat oikeutuksen valtaansa: oliko parlamentaarinen edustus oikeutetun vallan tunnuspiirre ja välttämätön mekanismi hallitsijan ja kansan väliselle dialogille; (2) milloin tai miten vallanpitäjät kuninkaasta virkamiehiin menettivät oikeutuksensa valtaan; sekä (3) milloin kansan vastustamien päätösten voimaan saattamisesta tuli sortoa. Näihin erinomaisen näkemyksen antoi Jonathan Mayhew, jonka pamfletti tarjoaa tutkimukselle myös hyvän lähtökohdan aloittaa 1750-luvun vapauskäsitteen tarkastelu.

## 2.2 Vapauden ajatuksen peruskivi: teoria vapauden olemuksesta

Ehkä otollisin aloituspiste 1750-lukulaisen vapauskäsitteen ymmärtämiselle on pappi Jonathan Mayhew'n 1750 julkaisema pamfletti, *A Discourse Concerning Unlimited Submission and Nonresistance to the Higher Power*, jota Yhdysvaltain toinen presidentti John Adams jopa tituleerasi jälkikäteen lähtölaukaukseksi siirtokuntien itsenäistymisprosessille.<sup>15</sup> Nähdäkseni Adamsin toteamus sisälsi aavistuksen hyvän kertojan lisää ja halun korostaa Yhdysvaltojen itsenäistymisen olleen harkittu hanke, jonka valossa Adams ehkä halusi nähdä itsenäistymisen juurien ulottuneen syvemmälle kuin ne todellisuudessa ulottuivat. Irtautumista Isosta-Britanniasta siirtokunnissa alettiin nimittäin vaatia vasta 1770-luvun tietämillä, ja

---

<sup>15</sup> Mahaffey 2007, 165.

vakavissaan aikaisintaan 1764 sokerilain jälkeen. Jokin Mayhew'n pamfletista kuitenkin teki merkittävän teoksen jo 1750-luvulla ja nähdäkseni myös Adams viittasi edellä mainitulla toteamuksellaan juuri tähän. Mayhew nimittäin kiteytti pamfletissaan ajatuksen vapauden ja oikeutetun vallan perimmäisestä luonteesta (*vapauden teoriana*) varsin ymmärrettävästi ja ytimekkäästi yksiin kansiin.

Jonathan Mayhew julkaisi pamflettinsa Englannin edesmenneen kuninkaan, Kaarle I:n, teloituksen sadantena juhlavuonna. Mayhewllä ei tässä vaiheessa ollut moitittavanaan parlamentin tai kuninkaan siirtokunnille asettamia veroja, jotka tulivat vapauskirjoittelijoiden riesaksi ja retoriikkaan vasta 1760-luvulla. Mayhew kuitenkin vaikutti tuohtuneen 100 vuotta aiemmin kuolleen – tyrannina pitämänsä – kuningas Kaarle I marttyyriksi maalailuun, mikä sai Mayhew'n julkaisemaan pamflettinsa.

Pamfletti käsitteli auktoriteettien valtaa (kuninkaiden, virkamiesten, pappien), näiden oikeutusta valtaan ja sitä mistä oikeutus oli peräisin. Mayhew esitti heti alkuun, että korkeimpia valtaa pitäviä auktoriteetteja olivat Jumala ja Jeesus, jotka yhdessä määrittivät oikean ja väärän.<sup>16</sup> Tämän näkemyksen mukaan kaikki maallinen valta oli alkujaan lähtöisin Jumalalta ja valtaansa oikeutettu vallanpitäjä yksiselitteisesti toimeenpani Jumalan tahtoa maan päällä.<sup>17</sup> Näkemys ei itse asiassa ollut yksin Mayhew'n jakama, vaan se toistui monissa muissakin aikalaisteksteissä. Mutta mistä Mayhew tiesi, mitä Jumala kulloinkin tahtoi ja mitä asioita valtaansa oikeutetun vallanpitäjän oli toimeenpantava? Hänen mukaansa Jumalan kulloinenkin tahto löytyi raamatusta. Pohjimmiltaan hän tällä tarkoitti, kuten pamfletissaan myös totesi, että koska Jumala haluaa meille pelkkää hyvää, on jo teon positiivinen seuraus itsessään tulkittava Jumalan tahdon toteutumiseksi.<sup>18</sup> Mayhew'n määritelmän mukaan mikään paha aikaansaanut teko ei siis lähtökohtaisesti voinut olla Jumalan tahdon toteuttamista, päinvastoin. Määritelmä oli nähdäkseni sikäli mielenkiintoinen, että se oli väljä ja jätti paljon tilaa eri tulkinnoille siitä, mikä oli hyvä tai paha seuraus – tämä kun riippuu paljon tulkitsijan omasta näkökulmasta.

Mayhew jatkoi esittelemällä lukijalleen väljät raamit, joiden katsoi kertovan oikeutetusta vallankäytöstä, jonka Jumala hyväksyi. Mayhew'n mukaan jokaisella oli oikeus synnynnäiseen vapauteen, joka oli lähtöjään Jumalan antama lahja. Tämä vapaus kuului yksilöille ja siirtyi heidän välityksellään ryhmälle, johon yksilö kuului. Näin vapaiden yksilöiden ryhmästä saattoi muodostua suurempi vapauden tiivistymä, joka valitsi

<sup>16</sup> Mayhew 1750, 215–216.

<sup>17</sup> Mayhew 1750, 219 & 222–223.

<sup>18</sup> Mayhew 1750, 216–218.

keskuudestaan itseään kuuntelevan hallitsijan toimeenpanemaan tahtoaan.<sup>19</sup> Hallitsija ja muut vallankäyttäjät siis saivat Jumalasta kummunneen oikeutuksensa välillisesti kansalta, jota he edustivat. Näin Mayhew rajasi vallanpitäjien tehtäväksi kansan synnynnäisten vapauksien suojelemisen, koska kansan tahto tarkoitti hänelle jotakuinkin samaa asiaa kuin Jumalan tahto ja olisi ollut varsin ristiriitaista sanoa, että ”kansan tahto on tulla sorretuksi tyrannin toimesta”.

Mayhew katsoikin, että yksinvaltiutus ja vallan pitäminen vailla jumalallista oikeutusta – kansan tahtoa – jo lähtökohtaisesti sortivat ihmisten synnynnäistä vapautta. Yksinvaltiuteen perustuneet valtahierarkiat, kun käytännössä tarkoittivat Mayhew’lle aina, ettei vallanpitäjä kuunnellut kansaa tai parlamentaarikkoja, mikä vei heiltä mahdollisuuden vaikuttaa lainsäädäntöön ja tätä kautta omaan elämäänsä.<sup>20</sup> Tässä Mayhew’n näkemys oli tinkimätön: ihminen joko oli vapaa, tai hän ei ollut vapaa. Hänelle hallitsijan hyveellisyydellä ei ollut merkitystä, vaan kansan parastakin ajatteleva yksinvaltias oli Mayhew’lle Jumalan tahtoa rikkova tyranni, koska Jumalan tahdon vastainen valtahierarkia (yksinvaltiutus) riisti yksilöltä mahdollisuuden vaikuttaa omaan elämäänsä. Tämän vuoksi hän näki parlamentaarisen edustuston välttämättömänä Jumalan tahdon ja kansan vapauden toteutumiselle. Se oli hänen mukaansa parempi vaihtoehto vallankumoukselle, joka oli kansan viimeinen ase tyrannihallitsijan ylivaltaa vastaan, joka johtaisi ”*yhteiskunnan orjuuteen, epäonneen ja turmelukseen*”.<sup>21</sup>

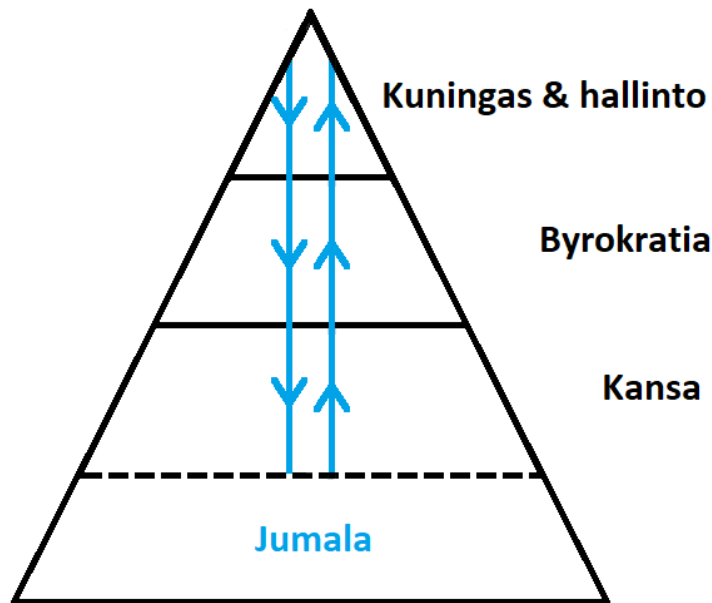
Nähdäkseni yksi tapa mieltää Mayhew’n käsitys luonnollisesta vapaudesta ja oikeutetusta vallasta oli koko yhteiskunnan leikkaavan keskusteluyhteyden säilyttäminen, joka takasi, että oikeutus valtaan ja sen käyttöön virtasivat koko yhteiskuntarakenteen läpi valtarakenteisiin sisäänrakennetun dialogin kautta. Tämä takasi, että Jumalan (kansan) tahto toteutuisi. Toisin sanottuna Mayhew koki, että Jumala puhui ja toimi konkreettisesti maailmassa kansan kautta. Tulkintaani Mayhew’n toivomasta keskusteluyhteydestä vallan oikeuttajana ja oikeutetun vallan virtaamista yhteiskuntarakenteiden läpi olen havainnollistanut alla olevalla kuvaajalla.

---

<sup>19</sup> Mayhew 1750, 215–218.

<sup>20</sup> Mayhew 1750, 215–222, 228 & 245–247.

<sup>21</sup> Mayhew 1750, 232 & 241, “[Puhuu oikeuttamattomasta vallasta ja kapinasta kuningasta vastaan] *Resistance was absolutely necessary in order to preserve the nation from slavery, misery and ruin*”.



Kuva 1: *Kansa ja Jumala olivat sanoina toisilleen synonyymejä tietyssä yhteydessä, tai ainakin kansa ja sen tahto olivat määritelmällisesti lähempänä Jumalaa ja Jumalan tahtoa kuin hallinto. Kuvassa keskusteluyhteyttä kansan (Jumala) ja hallinnon välillä esittävät yhteiskuntahierarkian läpi kulkevat nuolet. Missä tämä keskusteluyhteys katkesi, katosi myös alhaalta ylös noussut oikeutus valtaan, kun hallinnon yhteys Jumalaan katosi. Jos esimerkiksi virkamies toimi väärin, saattoi kuningas silti säilyttää oikeutuksensa hallita puolustamalla kansaa virkamieheltä. Kyse oli siis pitkän aikavälin keskusteluyhteyden säilymisestä ja valtahierarkian rakenteiden eheydestä, ei mallin soveltamisesta yksittäistapauksiin.*

Mayhew tuki yllä mainittua näkemystä yksinvaltiuden ja Jumalan tahdon ristiriitaisuudesta todeten, että koska Jumala oli luonut ihmiselle vapaan tahdon – eikä hallinnut ihmisten toimintaa maan päällä kuin yksinvalti – oli se merkki siitä, että Jumala tuomitsi itsevaltiuden.<sup>22</sup> Tästä syystä myös kansalaiset olivat jopa velvollisia syöksemään tyrannihallitsijan vallasta, jos sellainen joskus valtaistuimelle nousisi.<sup>23</sup> Nähdäkseni Mayhew’n tällä tavoin rakentama argumentaatio ei pyrkinyt esittämään kansan kapinointia oman edun suojelemisena, vaan rakensi kansasta kuvan moraalisena toimijana Jumalan tahdon toteuttamisen kautta.

Miten Mayhew sitten määritteli oikeuttamattoman sorron? Lyhyesti sanottuna, se oli hänelle ihmisen synnynnäisen vapauden rajoittamista missä tahansa tilanteessa, jossa vallankäyttäjän valta ei ollut vallankäytön kohteen hyväksymää. Näin ollen Mayhew’n

<sup>22</sup> Mayhew 1750, 241–242.

<sup>23</sup> Mayhew 1750, 217–223, 228–232.

määritelmän mukaan oikeuttamatonta valtaa saattoi käyttää yhtä hyvin yksilö tai valtaa pitänyt ryhmä, ja vastaavasti myös oikeuttamattoman sorron kohde saattoi olla joko yksilö tai ryhmä. Tämä Mayhew'n näkemys sorrosta minä tahansa ihmisen luonnollista vapautta rajoittavana tilana kävi ilmi myös Alden Bradfordin toimittamasta Mayhew'n muistelmateoksesta.<sup>24</sup> Mielenkiintoinen vivahde Mayhew'n tavassa käsitellä oikeuttamatonta sortoa oli, ettei hän varsinaisesti rajannut siinä orjuutta erilliseksi käsitteeksi. Sen sijaan hän käytti sitä paljolti sorron kanssa päikseen vaihdettavana käsitteenä. Orjuus itsessään ei siis vaikuta tarkoittaneen aikalaisille pelkkää mustaa plantaasityövoimaa, vaan se toimi usein retoriikassa abstraktina orjuutena, jolla kirjoittaja korosti eri ryhmien välistä vastakkainasettelua.<sup>25</sup>

Tällä tavoin sorron ja orjuuden teemat yhdistivät Amerikan siirtokuntia paitsi Mayhew'n myös muiden aikalaisten retoriikassa, vaikka vain murto-osa siirtokuntalaisista tuomitsi itse orjuusinstituution moraalittomana. Tästä huolimatta sanalla orjuus tuntui olleen lähtökohtaisesti negatiivinen konnotaatio, kun sitä käytettiin osana laajempaa vapausretoriikkaa ja -keskustelua. Näin uskoakseni siksi, että se sopi hyvin yhteen Mayhew'n ja monen muun käyttämän sorron määritelmän kanssa. Sorron käsitettä voisikin luonnehtia pääasiallisesti abstraktiksi orjuudeksi, tästä kuitenkin tarkemmin myöhemmissä luvuissa.

Yksi Mayhew'n näkemyksen jakaneista – vallanpitäjien vastuusta suojella alamaistensa vapautta – oli saarnamies George Whitefield. Tutkija Jerome Mahaffeyn mukaan Whitefield ilmaisi näkemyksen jopa ennen Mayhew'n 1750 julkaisemaa pamflettia,<sup>26</sup> ja voikin olla, että Whitefield muovasi osaltaan myös Mayhew'n vapauskäsitystä. Whitefieldin ja Mayhew'n välillä kuitenkin oli yksi ero. Missä Mayhew piti vapauden riistäviä valtahierarkioita moraalittomina ja käytti orjuutta negatiivisen latauksen sisällään pitämänä käsitteenä, oli Whitefield toista maata ja jopa mukana edesauttamassa orjuuden laillistamista Georgian siirtokunnassa jo ennen kuin se vuonna 1750 laillistettiin. Georgian siirtokunta oli perustettu 1733, josta saakka orjuus oli ollut siellä kiellettyä.<sup>27</sup> Orjuuden puolesta puhumisen valossa Whitefield ei nähdäkseni pitänyt dialogittomia valtahierarkioita automaattisesti pahoina – ei ainakaan orjuuden tapauksessa, jossa dialogi vallanpitäjän (isäntä) ja vallankäytön kohteena olleen (orja) välillä ei ollut hänelle välttämätön. Tästä päätellen voi olla, ettei hän

<sup>24</sup> Bradford 1838, 425–426.

<sup>25</sup> Etenkin 1760-luvulla brittien verotuslainsäädännön viitattiin usein orjuuttavan siirtokuntia, tai siirtokuntien todettiin olevan brittien orjia.

<sup>26</sup> Mahaffey 2007, 164–168; Bailyn 1965, 204, Toteaa Mayhew'n pitäneen Whitefieldiä arvossa, mistä päätellen hän on hyvin voinut omaksua osan näkemyksistään tältä.

<sup>27</sup> Wood 1984, 59–87; Gillies 1838, 47.

edellyttänyt parlamentaarista edustustoakaan vapauden takeeksi tilanteessa, jossa hallitsija oli kyllin hyveellinen ajattelemaan kansan etua.

Tutkijat ja tutkimuskirjallisuuteni eivät ota kantaa tulkintaani Whitefieldin oikeutetun vallan määritelmästä. Mielenkiintoisesti useat niistä eivät edes mainitse Whitefieldin kannattaneen orjuuden laillistamista Georgiassa. Oletan tämän johtuvan siitä, että Whitefield profiloitui tutkimusjaksollani pääosin uskonnon ja kirkon parissa tekemäänsä työhön, josta hänet parhaiten muistetaan.<sup>28</sup> Ilmeisesti Whitefield kuitenkin uskoi orjatyövoimalla saavansa Georgiassa vireille laittamansa orpokotihankkeen nopeammin valmiiksi ja ylläpidettyä sen tilalla viljelyä, johon hän ennen 1751 orjuuden laillistamista käytti työvoimana myös orpolapsia sekä sopimustyövoimaa (*indentured labor*).<sup>29</sup> Mies ei siis liene ollut orjuus- ja vapauskysymysten suhteen täysin puolueeton pohtimaan vapauden ajatusta irrallisena henkilökohtaisista orjuustarpeistaan.

Voimme kuitenkin syventää ymmärrystämme Whitefieldin näkemyksestä mustan orjuuden tarpeellisuudelle paremmin orjuutta kammoksuneen kveekari John Woolmanin kautta. Orjuuden puolustajien ja vastustajien näkemyksissä kun oli vielä 1750-luvulla paljon samaa. Whitefieldin näkemysten ymmärtämisen kannalta pamfletissa oli merkittävää se, että edes orjuutta vastustanut Woolman ei vaatinut välitöntä ja ehdotonta mustien orjien vapauttamista. Tämä siksi, että vaikka Woolman kammoksui orjuutta ja toivoi voivansa elää maailmassa ilman sitä, niin mustien villeyden pelko tuntui olleen voimakas myös hänessä. Pamfletissaan Woolman nimittäin surkutteli orjien villiä luonnetta ja toivoi, että isännät pitäisivät orjistaan huolta sivistämällä näitä. Hän ei nähnyt orjien olevan välittömästi kykeneviä elämään vapauden tuoman vastuun kanssa, mutta uskoi, että sivistämällä, Herran pelkoa opettamalla ja Kristuksen ilosanomaa mustiin valamalla heistä olisi tullut vielä kunnan kansalaisia.<sup>30</sup> Woolmanin mielestä orjat olisi siis pitänyt valmistella vapauteen ennen sen heille myöntämistä, mikä hänen mukaansa tapahtui barbaarisuutta rajoittaneiden käytösmallien – arvojen, moraalien ja uskonnon – opettamisella. Siis valkoisten siirtokuntalaisten mielenmaailman siirtämisellä mustille.

Nykytermein kuvattuna tässä oli nähdäkseni kyse eräänlaisesta integraatiosta, jossa mustat haluttiin tuoda osaksi yhteiskuntaa hitaasti ja varovaisesti. Tässä valossa

---

<sup>28</sup> Whitefieldiä pidetään yhtenä tärkeimmistä aikansa uskonnollisista hahmoista, minkä vuoksi valtaosa häntä käsitteleviä kirjoja tuntuu kiinnostuneen hänen toiminnastaan kirkon piirissä. Oletan Whitefieldin orjuusnäkemysten jääneen tästä syystä miehen kirkon piirissä tekemän työn varjoon.

<sup>29</sup> Lambert 2005, 33–58; Gillies 1838, 47.

<sup>30</sup> Woolman 1754.



orjajärjestelmä – tai orja–isäntä -suhde – näyttäytyi aikalaisille koko yhteiskuntaa rauhoittaneina raameina. Ne rajoittivat mustien orjien villeyttä isännän toimesta, kun hyveellisinä pidetyt arvot, moraali ja kristinusko mustilta vielä puuttuivat. Olennaista on huomata, että edellä mainittu näkemys kuvasi orjuutta vastustaneen John Woolmanin ajatusmaailmaa. Nähdäkseni se antaa kuitenkin suuntaa ymmärtää myös orjuutta puolustaneen George Whitefieldin näkemystä.

Kuten Jonathan Mayhewin (1750) ja Woolmanin (1754) pamfleteista kävi ilmi, oli Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistuksen henki<sup>31</sup> läsnä siirtokunnissa jo 1750-luvun alussa, minkä vuoksi John Adams lienee pitänyt Mayhewin pamflettia lähtölaukauksena Yhdysvaltojen itsenäistymiselle. Tästä huolimatta Mayhew tai edes hänen kanssaan vallanpitäjien vastuusta ja oikeutetun vallan olemuksesta yhtä mieltä ollut Whitefield, ei ehdottanut eroa Isosta-Britanniasta, vaan itse asiassa päinvastoin. Seikka ei ole ihmeellinen, koska siirtokuntalaisten protestoimat brittien sortolait säädettiin vasta seuraavalla vuosikymmenellä. Siksi emämaan ja siirtokuntien välien ollessa hyvät 1750-luvulla, Mayhew maalasi pamfletissaan kuvan siirtokuntien tulevaisuudesta osana britti-imperiumia. Hän jopa totesi valtion olleen pyhä, eikä sen hallintoa vastaan siksi tullut kapinoida vailla painavaa syytä. Kuuliaisten alamaisten tuli Mayhew’n mukaan ylistää vapautta ja patriotismia kohtuudella hyppäämättä ääri liikkeen kelkkaan. Ääripäissä kun hänen mukaansa vaani turmio.<sup>32</sup>

Kun vapausajattelu kasvatti juuriaan siirtokunnissa 1750-luvulla, niin samaan käytiin aikaan myös siirtomaita ja emämaata koskettanut seitsenvuotinen sota (1754-1763),<sup>33</sup> jota seurasi 1760-luvulla kiihtynyt poliittinen aktivismi siirtokunnissa. Varsinaisia ongelmia tai uhkaa vapaudelle ei siis siirtokunnissa vielä 1750-luvulla ollut. Pääpiirteittäin 1750-luvun vapauskeskustelu oli siksi hiljaista ja loi pohjaa, retoriikkaa ja konsensusta vapauskäsityksestä, joita siirtokunnissa hyödynnettiin seuranneella 1760-luvulla Isoa-Britanniaa kritisoidessa. Vuosikymmenen lopulla kuitenkin tapahtui jotain, mikä oli nähdäkseni merkki vapauden puolustajien havahtumisesta.

Syyskuun 29. päivänä 1759 keskellä seitsenvuotista sotaa Pennsylvanian siirtokunnan edustajisto esitteli ja hyväksyi lain, jonka nojalla lääninoikeuksien ja siirtokunnan

<sup>31</sup> Ajatus synnynnäisestä vapaudesta, ajatus kansasta vallan myöntäjänä, ja ajatus oikeutetusta vallasta.

<sup>32</sup> Mayhew 1750, 247.

<sup>33</sup> Wilson 1990, 171, Sota syttyi siirtokunnissa 1754 ja laajeni Eurooppaan 1756, josta se sai nimensä seitsenvuotinen sota. Brittisiirtokuntien asukkaat olivat nimenneet tätä aiemmat vuosien 1689–1748 välillä käydyt Ison-Britannian ja Ranskan siirtomaasodat Ison-Britannian kulloisenkin hallitsijan mukaan. Tämä kertonee asenteesta, joka siirtokunnissa vallitsi emämaata ja sen kulloisiakin sotaretkiä kohtaan, kun ne henkilöitiin juuri maan hallitsijaan.

korkeimman oikeuden tuomarit olivat ”*oikeutetut hoitamaan tehtäväänsä niin kauan kuin he osoittavat nuhteettomuutta virkaansa kohtaan ja käyttäytyvät arvonsa edellyttämällä tavalla*”. Tässä oli selvä ero entiseen. Vanha laki nimittäin totesi tuomareiden olevan oikeutetut hoitamaan tehtäväänsä niin kauan kuin ”*heidän toimintansa miellytti hallitsijaa*”. Sanamuotojen viilausta ei kuitenkaan hyväksytty Isossa-Britanniassa. Bernard Bailynin mukaan esityksen hylkääminen nostatti siirtokunnissa paljon keskustelua perustuslain tarpeellisuudesta ja vallanpitäjien vallan rajoittamisesta. Tästä johtuen anonymi kirjoittaja julkaisi vuonna 1760 siirtokunnan edustajiston päätöstä puolustaneen pamfletin, *A Letter to the People of Pennsylvania*, joka Bailynin mukaan oli todennäköisesti poliittisesti aktiivisen kveekaritaustaisen Joseph Gallowayn käsialaa.<sup>34</sup>

Pamfletti viittasi moneen otteeseen Englannin historiaan, josta kirjoittaja ammensi kansan vapautta ja parlamentarismin tärkeyttä korostaneita esimerkkejä. Kirjoittaja esitteli pamfletissa käsityksensä tilanteesta, jossa kapina oli oikeutettu ja tyrannin vallasta syökseminen hyväksyttävää. Kirjoittaja oli näkemyksiltään lähellä Mayhew’ta ja tuntui arvostaneen aitoa kansan ja hallitsijan keskusteluyhteyttä. Tämän argumentaation nojalla hän esitti ajatuksen perustuslaista, joka olisi rajoittanut hallitsijanvaltaa ennaltaehkäisevästi,<sup>35</sup> mikä oli toivottua, koska kukaan ei toivonut kapinaa edes hamassa tulevaisuudessa. Nähdäkseni Galloway uskoi, että näin valtio olisi toiminut yhteiskunnan raameina, joiden sisällä ihmiset saattoivat elää vapaina keskinäiseltä mielivallaltaan, samalla kun perustuslaki esti hallitsijaa ryhtymästä despootiksi. Galloway tuntui siis saaneen vahvoja vaikutteita paitsi Mayhew’lle tyypillisestä valtarakenteiden eheyden vartioinnista myös hobbesilaisesta ajatuksesta valtion tarpeellisuudesta ihmisen keskinäisen mielivallan ehkäisijänä.

Kirjoittaja esitteli pamfletissa yhdelle hallitsijalle keskitetyn vallan ongelman käyttäen esimerkkinään Englannin kuningas Rikhard II:n hallintoa (1377–1399), jossa kuninkaan valtaa ei hänen mukaansa ollut rajoitettu laeilla. Hän totesi tyrannin polkeneen kansan kaikkia vapauksia, mikä oli ollut mahdollista, kun kansan oikeuksia puolustaneilla tuomioistuimilla ei ollut todellista kuninkaasta riippumatonta asemaa. Kirjoittaja katsoi mädän

---

<sup>34</sup> Bailyn 1965, 249–251, “*Shall have, hold, enjoy, and exercise their several and respective commissions and offices aforesaid, quamdiu se bene gesserit, and that their respective commissions shall be granted to them accordingly*”, lainauksen latinankielinen osa “*quamdiu se bene gesserit*” oli ennen “*durante bene palcito*”, lainaus ja muutokset on suomennettu tutkimuksen leipätekstiin Bernard Bailynin englanninkielisen käännöksen pohjalta.

<sup>35</sup> Anonymi 1760, *A Letter to the People of Pennsylvania*.

kuninkaan turmelleen myös alaisinaan toimineet tuomarit, mistä seurasi koko järjestelmän ja valtahierarkian turmeltuminen.<sup>36</sup>

Miltä kirjoittajan siirtokunnille toivoma perustuslaki sitten olisi näyttänyt? Esimerkkiä ei tarvinnut etsiä kaukaa, koska Gallowayn mukaan Englannilla oli jo sellainen siirtokunnille malliksi. Englannin perustuslaiksi kirjoittaja määritteli *Magna Cartan* ja *Bill of Rights*:in, joissa englantilaisten vapaudet oli kirjoitettu auki, eivätkä ne olleet vain puheessa eläviä määrittelemättömiä yleistyksiä vapaudesta.<sup>37</sup> Oikeuksien julkinen määritteleminen vaikutti olleen kirjoittajalle tärkeää, koska vain siten kansa tiesi mikä heille syntyjään kuului ja mitä heidän täytyi puolustaa. Tämä oli sikäli mielenkiintoista, että aikalaiskirjoittajat käsitelivät vapauksia ja oikeuksia useimmiten abstraktilla tasolla ilman, että olisivat teksteissään tarkentaneet, mitä nämä tietyt vapaudet olivat.

Pamflettia lukiessani en voinut olla kiinnittämättä huomiota retoriikkaan, jolla kirjoittaja kuvasi brittejä, siirtokuntien kansalaisia ja orjia. Tekstissä hän nimittäin rakensi kuvan sortohierarkiasta, jonka huipulla oli kuningas, toisella tasolla englantilaiset, kolmannella siirtokuntien kansalaiset ja hierarkian pohjalla mustat orjat. Hän totesi Rikhard II:n sortaneen brittejä, joille *Magna Cartan* ja *Bill of Rights*in antamat oikeudet hallitsijan antamalla lupauksella kuuluivat. Kirjoittajan mukaan nämä samat oikeudet kuuluvat myös siirtokunnille, koska olivathan ne osa samaa imperiumia emämaan kanssa ja siirtokuntien asukkaat näin myös Englannin kansalaisia. Tämän lisäksi hän tuomitsi mustien vapaudenriiston, orjuuttamisen ja Afrikasta Amerikkaan laivaamisen.<sup>38</sup> Orjien tilanteen esittely jäi pamfletissa kuitenkin varsin pintapuoleiseksi ja se tuntui lähinnä dramatisoineen tekstin sanomaa, kun kirjoittaja nosti esille Rikhard II:n pystyttämän sortohierarkian. Pamfletin tunteisiin vedonnut suostuttelukeino tuntuikin olleen, että siirtokuntalaiset eivät olleet vielä pohjalla, mutta suunta oli huono ja tilaa upota jalkojen alla riitti. Orjuuden välinearvoa pamfletissa korosti etenkin sen lopetus, kun kirjoittaja totesi: ”[ellette puolusta oikeuksianne] *niin tulee teistä todella noenmustien afrikkalaisten kaltaisia orjia, joiden omaisuus ja elämä on alistettu tyrannin elkein hallitseville isännille*”.<sup>39</sup> Vaikka orjuus sai tässä kohtaa pamflettia välinearvon lukijan toimintaan suostuttelevana uhkakuvana, niin en näe syytä kyseenalaistaa kirjoittajan orjasympatioita, sikäli kun kyseessä todella oli kveekaritaustainen Joseph Galloway. Orjuuden vastustaminen

<sup>36</sup> Anonymi 1760, A Letter to the People of Pennsylvania, 260–262.

<sup>37</sup> Anonymi 1760, A Letter to the People of Pennsylvania, 266.

<sup>38</sup> Anonymi 1760, A Letter to the People of Pennsylvania, 266–271.

<sup>39</sup> Anonymi 1760, A Letter to the People of Pennsylvania, 272, “You will become slaves indeed, in no respect different from the sooty Africans, whose persons and properties are subject to the disposal of their tyrannical masters”.

nimittäin nousi Molly Oshatzin mukaan dominoivaksi ajattelutavaksi kveekariliikkeen sisällä ja oli John Woolman julistanut juuri muutamaa vuotta pamfletin julkaisua aiemmin kveekareiden 1758 vuotuisessa kokouksessa ”*orjuuden olevan [kveekareille] keskeinen uskonnollisen ja moraalisen identiteetin kysymys*”.<sup>40</sup>

Gallowayn pamfletin tyyppejä poliittisia tekstejä oli kuitenkin varsin vähän 1750- ja 1760-lukujen vaihteessa. Tästä kertoo Bernard Bailynin ja John Henchin toimittama *The Press & the American Revolution* -teos, jonka mukaan siirtokunnissa julkaistujen poliittisten pamflettien määrä kasvoi merkittävästi vasta vuoden 1764 jälkeen. Mikä sitten aktivoi siirtokuntien asukkeja kuten Gallowayta kirjoittamaan 1760-luvun alussa? Syy lienee ollut juuri ennen kiihtynyttä kirjoittelua Ison-Britannian ja Ranskan solmiman Pariisin rauhansopimuksen (1763) lopputulos. Sopimus lopetti maiden välisen seitsenvuotisen sodan ja siirsi Ranskan Pohjois-Amerikan omistukset Isolle-Britannialle, minkä seurauksena uusi isäntämaa koki tarpeelliseksi vahvistaa sotasaaliina saamiensa uusien alueiden puolustusta.<sup>41</sup>

Siirtokuntia suojanneen armeijansa rahoittamiseksi Ison-Britannian parlamentti säätöi vuonna 1764 sokerilain (*Sugar Act / Revenue Act*), jonka oli määrä helpottaa Ison-Britannian seitsenvuotisen sodan aikana tuplaantunutta valtionvelkaa.<sup>42</sup> Siirtokunnissa laki kuitenkin herätti pahennusta ja sitä kritisoitiin ahkerasti pidetyissä puheissa ja painetuissa pamfleteissa. Yksi tällainen oli anonyminä pysytelleen kirjoittajan pamfletti, joka kritisoi sokerilakia taloudellisesta näkökulmasta: *Considerations Upon the Act of Parliament*. Nähdäkseni tekstin kirjoittaja pyrki antamaan lukijalle itsestään kuvan objektiivisena tulkitsijana, mistä viesti tekstin hillitty sorto- ja orjuusretoriikka, sekä numeeristen tilastojen viljeleminen. Pamfletista jopa poikkeuksellisen teki se, ettei kirjoittaja – toisin kuin monet muut aikalaispamfletit – luonnehtinut brittejä sortajiksi, vaan otti etäisyyttä lainsäädännön motiiveihin ja esitteli näkemyksensä puhtaasti sokerilailta odottamiensa taloudellisten seuraamusten kautta. Tämä korostui hyvin tekstin lopussa, kun kirjoittaja eritteli laskelmansa siirtokuntien kaupan arvosta Isolle-Britannialle, jonka hän määritteli edellisvuonna 1763 olleen tarkalleen 242 966 puntaa.<sup>43</sup> Pamfletin perusteella sokerilaki ei ainakaan olisi kasvattanut tuota summaa.

<sup>40</sup> Oshatz 2012, 24, “*Woolman, who spoke at the decisive 1758 Yearly Meeting, defined slavery as an issue of religious and moral identity*”; Oshatz ei ole ainoa, joka pitää 1750-lukua vedenjakajana kveekariliikkeen orjuudenvastaisessa ajattelussa, vaan itse asiassa tästä vallitsee laaja konsensus aihetta tutkineiden historioitsijoiden keskuudessa.

<sup>41</sup> Willson 1990, 171–179.

<sup>42</sup> Bailyn 1965, 356.

<sup>43</sup> *Considerations upon the act of Parliament 1764*, 361–377.

Silmäänpistävä oli myös tapa, jolla itsensä rationaalisena ja numeroihin katsovana esittänyt kirjoittaja käsitteli orjia ja orjuutta. Hän ei nimittäin ottanut kantaa orjuuden moraalisuuteen, vaikka käyttikin mustien orjien heikkoa tilaa eräänlaisena vasta-argumenttina sokerilaille. Orjat olivat hänelle kuin mitä tahansa kauppatavaraa, tai hyödyke, jonka avulla kirjoittaja nyt kritisoi sokerilakia. Tämä tekstistä tekeekin niin kovin mielenkiintoisen. Lukijaan rationaalisin argumentein vedonnut kirjoittaja nimittäin antoi yleisölleen vapaat kädet tulkita tekstiään oman moraalikäsitteensä mukaan, siten että tekstille saattoivat nyökytellä niin orjuuden vastustajat kuin sen puolustajatkin. Tämän huomasi hyvin seuraavasta katkelmasta:

*”Orjien elättäminen, sokerimyllyjen rakentaminen, talot, kaupat ja kaiken puuta vaativan hinta nousee [Itä-Intian saaristossa] [...] Pitää paikkansa, että he [saaristossa asuvat] saavat järjestettyä korvaavaa puutavaraa eteläisemmistä siirtokunnista, aivan kuten he saavat hankittua korvaavaa lihaa Irlannista. Näistä jokainen joutuu kuitenkin maksamaan enemmän kuin nykyisestä kalasta. Liha on liian kallista orjien elättämiseen, minkä seuraukset ovat selvät: he jäävät vaille ravintoa, eivätkä kykene täyttämään heiltä vaadittua työpanosta, ellei jopa pahempaakin! [...] Orjien nousevat ylläpitokustannuksen eivät kuitenkaan ole asetuksen [sokerilaki] ainoa ikävä seuraus. He [Itä-Intian saariston orjanomistajat] nimittäin joutuvat myös maksamaan orjista kovemman hinnan”.*<sup>44</sup>

Aluksi kirjoittaja rinnasti orjat suoraan kauppatavaraan, minkä jälkeen hän löyhästi kuvaili asetuksen seuraukset itse orjille. Lopulta hän esittelee laajemmin orjatyövoimaa käyttäneiden näkökulman, josta kirjoittajan mukaan seuraisi Amerikan siirtokuntiin tuotavan sokerin ja muiden raaka-aineiden hinnan nousu. Hän totesi tällaisen asetuksen häiritsevän siirtokuntien vapaakauppaa ja tekevän samalla hallaa myös itse emämaalle.<sup>45</sup> Vaikka kirjoittaja ei pyrkinyt

---

<sup>44</sup> Considerations upon the act of Parliament 1764, 368, “the charge in feeding their slaves, building their sugar mills, houses, stores and doing other things in which lumber is wanted will be enhanced [...] It’s true they’ll receive some provisions and a small quantity of lumber from the more southern colonies, and likewise beef from Ireland; but all these, in the want of fish, will be sold much dearer than heretofore, and, as they’ll complain, much too dear to feed their slaves with, the consequences of which is plain: they, being ill fed, will be the less able to perform their labor, if nothing worse! [...] But the increasing charge of maintaining their slaves is not the only mischief consequent upon the act in question. They’ll be also in danger of being obligated to give higher prices for the slaves which they may have occasion to purchase”.

<sup>45</sup> Considerations upon the act of Parliament 1764, 368–374.

esittämään brittien uutta lainsäädäntöä suoranaisena sortona tai edes esittelemään sitä siirtokunnat–emämaa vastakkainasettelua ruokkineena.

Toinen aidommin tunteisiin vedonnut sokerilain kritiikki tuli Oxenbridge Thacherin kynästä muutama kuukausi lain voimaan astumisen jälkeen. Hänen pamflettinsa sai nimekseen *The Sentiments of a British American*, jossa Thacher vetosi siirtokuntien asukkaisiin tuoden vahvasti esille heidän oman näkökulmansa sokerilakiin. Thacherin mukaan siirtokunnat eivät kamppailleet seitsenvuotisessa sodassa vain tullakseen kahlituksi orjuuteen, jonka sokerilaki toteutti. Tämä siksi, että Thacherin mukaan Britannian lainsäädäntö takasi jokaiselle kansalaiselle oikeuden olla maksamatta veroja, joita hän tai hänen parlamentaarinen edustajansa ei ollut hyväksynyt.<sup>46</sup> Nähdäkseni tässä kaikui Mayhew'ta ja Gallowayta muistuttanut ajatus vapaudesta, jonka varpaille valtiovalta oli astunut määräämällä siirtokuntalaisille veroja ilman näiden hyväksyntää. Jos Iso-Britannia olisi hallinnut siirtokuntia näiden omien periaatteiden mukaan, niin ei emämaa olisi edes voinut harkita näiden lakien asettamista ennen kuin siirtokunnille olisi annettu edustus emämaan parlamenttiin.

Kritiikistään huolimatta Thacher korosti pamflettinsa lopussa, että yhtenäinen ja sisäisesti tasa-arvoinen britti-imperiumi, jossa siirtokuntia ei sorrettu, olisi ollut vahvempi ja kykenevä lyömään tyrannit ja sortajat missä nämä ikinä olivatkaan.<sup>47</sup> Thacherin pääsanoma tuntuikin olleen lähinnä muistuttaa vallanpitäjiä, että heidän ja valtion tehtävä oli yksinomaan suojella alamaisten vapautta. Thacherin pamfletti ei siis kehottanut ihmisiä nousemaan barrikadeille Britanniaa vastaan, vaan maalasi kuvaa yhtenäisestä vapautta puolustaneesta maailmanvallasta. Thacher ja moni muukin tuntui vielä tässä vaiheessa 1760-lukua mieltäneen Ison-Britannian eräänlaiseksi vapauden manifestaatioksi maan päällä. Tästä syystä siirtokunnissa ei vielä 1760-luvun puolivälissä ollut todellista itsenäistymisen tahtotilaa, vaan Amerikan tulevaisuus nähtiin kiinteänä osana vapautta puolustanutta britti-imperiumia. Siksi emämaan järjettömänä pidetty lainsäädäntö näyttäytyi aikalaisille enemmänkin hallintovallan ohimenevänä ajatteleamattomuutena tai virhearviointina, joka kyllä korjautuisi, kun siirtokuntalaiset huomauttaisivat asiasta kyllin ponnekkaasti.

Nähdäkseni yksi keskeisiä syitä edellä mainitulle asenteelle oli Mayhew'n 1750 pamfletistakin löytynyt kansalaisten uskollisuuden edellyttäminen ylempiä auktoriteetteja kohtaan. Kuningas, virkamies ja pappi pitivät jokainen käsissään Jumalalta (kansalta)

---

<sup>46</sup> Thacher 1764, 490–491.

<sup>47</sup> Thacher 1764, 497–498.

periytynyttä valtaa ja kapina vallanpitäjiä vastaan oli vasta viimeinen vaihtoehto. Näin siksi, että kapina oli samalla välillisesti hyökkäys Jumalaa vastaan, jos vallanpitäjillä oli hivenkin oikeutusta valtaansa jäljellä.<sup>48</sup> Siirtokuntalaisten tuli siis olla ensin varmoja, että vallanpitäjillä ei todella ollut enää Jumalan antamaa mandaattia hallita, mikä kävisi selväksi ajan myötä.

Tätä mandaattia ja kansan tahdon toteutumista halusivat vaalia Connecticutin kuvernööri Thomas Fitch ja lakimies James Otis kritisoidessaan vuonna 1765 voimaan astunutta leimaverolakia (*Stamp Act*), joka korvasi aiemmin mainitsemani sokerilain.<sup>49</sup> Leimaverolaki kielsi siirtokuntalaisia käyttämästä siirtokunnissa muuta kuin Britanniassa leimattua paperia, mikä lakia vastustaneiden argumentaation mukaan tarkoitti käytännössä siirtokuntien oman paperintuotannon tuhoutumista. Vastaava lainsäädäntö oli koskenut emämaassa asuneita englantilaisia jo vuosikymmeniä hankaloittaen Ison-Britannian ulkopuolella tuotetun paperin myymistä Britannian markkinoilla. Nyt siirtokunnissa kuitenkin katsottiin, että emämaa oli ylittänyt toimivaltansa rajat. Aiempien parlamentin säädösten kun nähtiin tähänneen lähinnä kaupankäynnin säätelyyn, eikä emämaan rahakirstujen täyttämiseen siirtokuntien kustannuksella – kuten sokerilaki ja sitä seuranneet asetukset siirtokuntalaisten mukaan tekivät.<sup>50</sup>

Tästä syystä kovasanainen Thomas Fitch vaati siirtokunnille edustajia Ison-Britannian parlamenttiin emämaan perustuslakia lainaamalla.<sup>51</sup> Fitchin pääargumentti oli, että perustuslaki takasi siirtokuntien kansalaisille samat tasavertaiset oikeudet ja edustuksen, joka emämaan kansalaisilla oli. Tämä siksi, että britti-imperiumin kansalaisina molemmat olivat Ison-Britannian perustuslain suojelemia englantilaisia. Fitch totesi, että voimaan astuessaan leimaverolaki polki siirtokuntien vapautta, eikä tällainen laki ollut lainvoimainen, kun kansa sitä vastusti.<sup>52</sup>

Pamfletista on vaikea päätellä, kuinka uskonnollinen Fitch oli, koska hän ei juurikaan maininnut tekstissään Jumalaa, tai edes todennut oikeutetun vallan kumpuavan Jumalalta kansalle. Sen sijaan Fitch totesi ytimekkäästi, että vallan oikeutti kansan vallanpitäjille antama hyväksyntä.<sup>53</sup> Nähdäkseni auktoriteetin ja oikeutetun vallan jumalayhteys saattoi kuitenkin hyvin kulkea Fitchin tekstissä mukana sen rivien välissä. Jumalayhteyden korostaminen nimittäin väheni muutenkin vapaustekstien retoriikassa 1760-

---

<sup>48</sup> Mayhew 1750.

<sup>49</sup> Fitch 1764; Otis 1764.

<sup>50</sup> Wilson 1990, 175–176.

<sup>51</sup> Fitch 1764, 386 & 391.

<sup>52</sup> Fitch 1764, 388–391.

<sup>53</sup> Fitch 1764.

luvulla ja nousi pinnalle uudestaan vasta lähempänä Yhdysvaltojen itsenäistymistä. Lisäksi olivathan kansan tahto ja Jumalan tahto pitkälti toistensa synonyymejä jo 1750-luvun vapausretoriikassa, jonka päälle myös Fitchin käyttämä kieli rakentui.

Luultavasti oikeutetun vallan teorian syvempi pohtiminen olisi lisäksi vienyt Fitchin pamfletin hieman sivuraiteilleen ja syönyt tilaa pamfletin varsinaiselta fokukselta, joka oli leimaverolain kritisoiminen ja siirtokuntien parlamentaarisen edustuksen vaatiminen emämaan parlamenttiin. Näin Fitch tyytyi toteamaan, että kuninkaan valta oli peräisin parlamentilta, joka sai oikeutuksen valtaansa kansalta, jota parlamentti edusti.<sup>54</sup> Tällä tavoin pamfletti vaikutti lähtökohtaisesti hyväksyneen aiemman oikeutettua valtaa koskeneen teoreettisen keskustelun argumentit itsestään selvyytenä, vailla tarvetta suoriin jumalaviittauksiin. Merkillepantavaa onkin, että koska Fitch ei pamfletissa ainakaan rajannut pois Jumalan asemaa korkeimpana auktoriteettina, niin aikalaislukija saattoi hyvin istuttaa Jumalan tekstiin itse, vaikka ei Fitch sitä pamflettiinsa olisikaan sisällyttänyt.

Saman vaateen – siirtokuntien tarpeesta parlamentaariselle edustustolle – esitti lakimies James Otis, joka vuonna 1764 julkaistussa pamfletissaan oli avoimesti Fitchiä jumalakeskeisempi. Hän tuntui avoimesti pitäneen vapaita ihmisiä ja valtiota Jumalan maanpäällisinä manifestaatioina. Otis nimittäin totesi, ettei Jumalan tahto toteutunut maanpäällä itsestään, vaan tätä varten jopa tarvittiin valtio, jonka tehtävä oli toimeenpanna Jumalan tahtoa. Samaan hengenvetoon Otis esitti, että Jumalan tahdosta vapaat kansalaiset olivat oikeutetun vallan taivaallisen mandaatin portinvartijat, kun he valitsivat vallanpitäjänsä.<sup>55</sup> Mielestäni Otisin näkemys istui varsin hyvin yhteen Mayhew’n kuvaileman vapauden teorian kanssa.

Otis siis koki tarpeekseen kirjottaa auki vallan Jumalasta kummunneen oikeutuksen ennen siirtymistään pamfletin varsinaiseen aiheeseen. Tähän saakka esittelemistäni aikalaisteksteistä poiketen Otis nosti tekstissään esiin ensi kertaa *yhteiskuntasopimuksen* käsitteenä.<sup>56</sup> Siitä ei vain ennen tätä oltu puhuttu näin suorasanaisesti, ellei viittauksia perustuslakiin sitten halua laskea yhteiskuntasopimuksen synonyymeiksi. Mielenkiintoisesti vain muutamaa vuotta aiemmin Jean-Jacques Rousseau oli julkaissut kirjansa *Yhteiskuntasopimuksesta* (1762), joka käsitteli juuri samaa teemaa. Uskonkin Otisin lukeneen teoksen, koska hän käsitteellisti oikeutetun vallan ja ihmisten oikeudet pamfletissaan *alkuperäiseen sopimukseen (original compact)*. Tämän Otis mielsi selvästi abstraktiksi

---

<sup>54</sup> Fitch 1764, 395.

<sup>55</sup> Otis 1764, 424.

<sup>56</sup> Otis 1764.



käsitteeksi, joka vain kiteytti hänen näkemyksensä alamaisten oikeudesta valita hallitsijansa. Hänen mukaansa johtaja oli kansalaisten valitsema, minkä vuoksi kansa saattoi myös vetää tukensa tältä pois. Yhteiskuntasopimus ei selvästikään ollut Otisille pysyvä ja muuttumaton sitoumus, vaan alati muovautuva ja jokaisen sukupolven yhä uudelleen neuvottelema näkemys vallanpitäjien tehtävästä, vallasta ja sen rajoista.<sup>57</sup>

Otis itse rajasi valtion tehtäviksi kansalaisten omaisuuden ja vapauksien suojelemisen, mikä hänen mukaansa myös Britannian parlamentin tuli ottaa huomioon. Hän totesi, ettei kaukainen parlamentti kyennyt arvioimaan siirtokuntien tilannetta ja veronmaksukykyä Atlantin takaa, ja että omaisuuden vieminen vastentahtoisesti verottamalla oli käytännössä ryöstämistä. Näin ryöstäjä rikkoi Jumalan ihmisille takaamia luonnon oikeuksia ja alisti vastapuolen samalla orjuuteen viemällä tältä osan hänelle kuuluneita luonnollisia vapauksia.<sup>58</sup> Koska Otis käytti sanaa orjuus näinkin liberaalisti, tarkoitti orjuus hänelle tulkintani mukaan mitä tahansa tilaa, jossa oikeuttamaton hierarkia alisti toisen osapuolen luopumaan synnynnäisistä vapauksistaan tai edes osasta niitä. Se oli hänelle siis ainakin retoriikassa lähikäsite sorrolle. Oman aikansa esimerkkinä tällaisesta hän näytti pitäneen brittien 1760-luvulla siirtokuntiin tuomaa armeijaa, jonka kustannukset Britannia vieritti amerikkalaisten niskaan.<sup>59</sup> Otisin kohdalla silmäänpistävää oli kuitenkin tulevaisuuden visio itsenäisistä siirtokunnista, joista hän tekstissään maalasi kuvaa. Yksikään vastaani tulleista pamfleteista ei vielä tässä kohtaa ollut aiemmin ehdottanut irtautumista emämaasta, vaikka Ison-Britannian säätämiä lakeja pidettiin uhkana siirtokuntien vapaudelle. Tästä on nähdäkseni tulkittavissa aiempaan vapauskeskusteluun peilaten, ettei yksi tai edes kaksi väärää lakia, joita kansa ei hyväksynyt, riittänyt tekemään hallitsijasta tyrannia – aivan kuten Mayhew'n esittelemästä vapauden teoriasta 1750-luvulla kävi ilmi. Lait riittivät kuitenkin avaamaan keskustelun aiheesta siirtokunnissa ja näin katson, että 1760-luvun puoliväliä voi hyvin pitää aikana, jolloin siirtokunnissa määriteltiin tarkemmin mitä oikeutettu kapina ja tyrannia konkreettisesti tarkoittivat. Nämä määritelmät muodostuivat siirtokunnissa pitkälti reaktioina Ison-Britannian sortolakeihin ja niitä seuranneisiin toimiin, joita käsittelemme seuraavassa pääluvussa.

Miksi Otisin tulevaisuudenvisio sitten oli niin poikkeuksellinen? Koska moni tuntui vielä tässä vaiheessa pitäneen Isoa-Britanniaa vapauden tyyssijana, jopa Jumalan maanpäällisenä lähettiläänä valtioiden näyttämöllä. Olihan Iso-Britannia edelleen ainoa maa,

---

<sup>57</sup> Otis 1764, 419–424.

<sup>58</sup> Otis 1764, 439–449.

<sup>59</sup> Otis 1764, 451.

jolla oli *Magna Carta* ja *Bill of Rights*in veroiset vapauden takeet perustuslakinaan. Siksi emämaan ja imperiumin menestys oli siirtokunnissa edelleen jopa toivottua, koska laajentuvan imperiumin nähtiin levittävän vapautta kaikkialle, mihin imperiumin rajat ulottuivat. Aikalaisten tulkinnan mukaan Iso-Britannia oli joutunut vain hetkellisesti huonoille teille taitamattoman valtionjohtonsa vuoksi. Kuningasta ja parlamenttia ei siis monikaan tuntunut tässä vaiheessa pitäneen kansan tahtoa tieteen tahtoon rikkoneina tyranneina, vaan siirtokunnissa julkaistut pamfletit viestivät vankasta uskosta järjen ja Jumalan tahdon voittoon, jonka odotettiin koittavan ennen pitkää. Säädetty sortolainsäädäntö oli nimittäin siirtokuntalaisten mielestä vähintäänkin absurdi ja myös emämaalle haitallinen. Tämän he uskoivat emämaan aikanaan ymmärtävän, mitä seuraisi sortolakien peruuttaminen. Näkökulma välittyi hyvin myös sanoista, joilla Otis pamflettinsa lopetti:

”[...] hänen majesteettinsa Yrjö III on oikeutettu hallitsija, ja hänen parlamenttinsa Ison-Britannian korkeimman lainsäädäntövallan omaava hallintoelin [...] [Ison-Britannian] perustuslaki on vapain ja vailla vertaansa maan päällä. Se takaa vapauden jokaiselle valtakunnassa, eikä salli Hänen Majesteettinsa valtakunnan yhtäkään kolkkaa verotettavan, vailla sen asukkaiden suostumusta. Perustuslaki takaa valtakunnan jokaiselle osalle oikeuden saada edustajansa hallintoelimiin [...] [jos edellä mainittua noudatetaan] yhdistäisi tämä koko britti-imperiumin rauhaan ja rikkauteen, jotka tekevät siitä haavoittumattoman ja ikuisen.”<sup>60</sup>

Miltä vapauden ideaali ja oikeutettu valta sitten vuosien 1750–1765 väliltä esittelemieni kirjallisten lähteiden valossa näyttivät? Keskustelun osallistujat vaikuttivat enemmän tai vähemmän hyväksyneen Jumalan korkeimpana auktoriteettina, josta kaikki maallinen valta lopulta kumpusi. Moni kirjoittikin ajatuksen auki pamfletteihin ja toisten teksteissä sama ajatus oli löydettävissä rivien välistä tarkalla lähteiden lukemisella ja aikalaiskontekstin tuntemisella. Tämän lisäksi vapauskeskusteluun osallistuneilla vaikutti olleen laaja konsensus siitä, että jokainen ihminen oli syntyjään vapaa nimenomaan Jumalan tahdosta. Näin yksittäisen ihmisen vapauksien loukkaaminen oli samalla rikos itse Jumalaa vastaan, joskaan täysin auki

---

<sup>60</sup> Otis 1764, “his Majesty George III. is rightful king and sovereign, and with his parliament, the supreme legislative of Great-Britain [...] this constitution is the most free one, and by far the best, now existing on earth : that by this constitution, every man in the dominions is a free man : that no parts of his Majesty’s dominions can be taxed without their consent : that every part has a right: to be represented in the supreme or some subordinate legislature [...] that this would firmly unite all parts of the British empire, in the greatest peace and prosperity and renders it invulnerable and perpetual”.

kirjoitettua kokonaisvaltaista luonnehdintaa luonnollisen vapauden käsitteestä en yksittäisistä pamfleteista löytänyt. Kokonaiskuva hahmottuu selvemmin useita aikalaislähteitä rinnan lukemalla. Parhaimmillaankin kirjoittajat määrittelivät luonnollisen vapauden lähinnä Ison-Britannian perustuslain kautta, mikä käytännössä tarkoitti *Magna Cartaa* ja *Bill of Rightsia*. Nämä suojelivat yksilöitä luonnontilan mielivallalta, mikä teki valtiosta yleisen aikalaiskäsityksen mukaan välttämättömän ja parhaan vaihtoehdon oletetulle luonnontilan mielivallalle.

Jumalan ihmiselle antaman vapauden ei kuitenkaan uskottu toteutuvan luonnontilassa itsestään, vaan luonnontilassa vallitsevien intressiristiriitojen ja vahvimman oikeuden pelättiin pahimmillaan tarvelevän mahdollisuudet koko synnynnäisen vapauden toteutumiselle. Siksi vapauskeskustelussa nähtiin, että jonkinlainen valtio oli jopa välttämätön edellytys todellisen vapauden toteutumiselle – ihmiset yksinkertaisesti tarvitsivat mielivaltaa rajoittaneet raamit. Valtio ja siellä valtaa pitäneet saivat oikeutuksensa ihmisiltä, joiden jumalainen vapaus siirtyi eteenpäin yksilöltä ryhmälle, johon yksilö kuului. Moni kuitenkin näki mahdollisena tilanteen, jossa valtion ylikorostunut rooli johtaisi väistämättä yksilöiden luonnonoikeuksien tarvelemiseen, kun valta humallutti haltijansa. Tästä syystä vallanpitäjien ja kansan välillä oli oltava aito keskusteluyhteys, jonka kautta kansan (Jumalan) hallinnolle antama oikeutus siirtyi valtaapitäville, kun nämä kuuntelivat kansaa ja ajoivat sen etua. Edellä mainitun periaatteen mukaisesti ihmiset saattoivat paitsi valita parlamentaariset edustajansa pitämään maallista valtaa ja toimeenpanemaan sitä, myös erottamaan heidät, kun hallintovalta ei toteuttanut kansan (Jumalan) tahtoa.

Entä miten orjuus sopi tähän viitekehykseen? Vapauskeskustelun puitteissa moni tuntui suhtautuneen siihen lähinnä välineellisesti tyytyen dramatisoimaan orjuusretoriikalla omaa viestiään. Vapauskeskustelussa se toimi usein sorron manifestaationa, joka sai lukijan tietoiseksi britti-imperiumin sisäisestä hierarkiasta. Tämän huipulla oli kuningas, toisella tasolla parlamentti, puolivälissä emämaassa asuvat britit, toiseksi alimmalla tasolla siirtokunnat ja koko hierarkian pohjalla olivat mustat orjat. Tämä havainnollisti siirtokuntalaisille heidän epätasa-arvoisen asemansa suhteessa vapaisiin britteihin ja toisaalta esitti mustien orjien tilan dystopiana, joka ei todellisuudessa ollut kovinkaan kaukana – vain yhden askelman päässä ja jopa samalla mantereella – jos asioiden annettaisiin mennä omalla painollaan huonompaan suuntaan.

Osa käsitteli orjuutta vain abstraktina toiminnan rajoittamisen tilana, joka sai milloin negatiivisen, neutraalin tai positiivisen sävynsä kulloisessakin käyttökontekstissa. Orjuus saatettiin nähdä jopa positiivisessa valossa, kun itsehillintään kykenemätön villi

musta sai orjuusluonnehdinnoissa isännältään barbarismia rajoittaneet raamit. Näin orjuus voitiin nähdä mustille jopa aitoa vapautta parempana tilana, jossa he kykenisivät paremmin hyödyntämään luonnonoikeuksiaan, mistä aidossa vapaudessa olikin kyse – tarvitsivathan valkoiset siirtokuntalaisetkin ympärilleen valtion luonnollisen vapauden suojelijaksi.<sup>61</sup> Musta orja siis tarvitsi isäntäänsä samaan tapaan kuin valkoinen tarvitsi valtiota, hierarkia oli pakollinen paha. Tämä voi kuulostaa melkoiselta orjuuden oikeuttamisen akrobatialta. En kuitenkaan näe syytä epäillä, etteivätkö lähdeaineistoani tuottaneet orjuuden puolustajat olisi aidosti ajatelleet tällä tavalla. Se vaikutti olleen ainakin orjuutta kannattaneen ja julmia isäntiä kritisoineen George Whitefieldin näkemys. Aivan jokainen ei kuitenkaan orjuusinstituutiota pureksimatta niellyt, tai niellyt ollenkaan kuten kveekarit, joiden keskuudessa aihe herätti paljon keskustelua 1750-luvulta lähtien.

### 2.3 Orjien kivinen tie ja hitaasti muuttunut orjuuslainsäädäntö

Amerikan siirtokuntien ensimmäiset orjuutta kritisoineet mielipiteet kuultiin 1688 Germantownissa kveekareilta, jotka pitivät sitä epäkristillisenä ja epähumaanina. Tätä seurasi Philadelphiassa 1690-luvulla kveekari William Southebyn orjuuskritiikki ja yli kaksi vuosikymmentä jatkunut orjuuden moraaliseksi ongelmaksi esittäminen.<sup>62</sup> Southeby kirjoitti aiheesta ahkerasti ja sai 1715 huomata, että orjuuden ongelmaksi kokivat kveekariliikkeen sisällä myös Isossa-Britanniassa vaikuttaneet Chesterin kveekarit Atlantin toisella puolella. Chesterin kveekarit ehdottivat 1715, että Lontoon vuotuinen kokous (kveekariliikkeen korkein auktoriteetti) kieltäisi kveekareilta orjakaupan kokonaan. Ehdotus ei kuitenkaan mennyt kokouksessa läpi, mistä johtuen Chesterin kveekarit toistivat vaatimuksensa vielä seuraavana vuonna 1716. Tulos oli kuitenkin sama, mistä William Southeby moitti Lontoon kokousta.<sup>63</sup> Nähdäkseni olisi ehkä ollut jopa pienoinen ihme, jos Lontoon kokous olisi näin varhaisessa vaiheessa kieltänyt orjakaupan kveekareilta ja alkanut ajamaan orjien asiaa. Koko orjuudenvastainen ajattelu oli tuolloin nimittäin vielä aivan lapsenkengissä, eikä siitä ollut kveekareiden keskuudessa juuri edes puhuttu ennen Southbyn ja Chesterin kveekareiden

---

<sup>61</sup> Tosin läheskään kaikki eivät olleet samaa mieltä edes siitä olivatko mustat ihmisiä ja kuuluivatko luonnon oikeudet myös heille.

<sup>62</sup> Cadbury 1942, 211–212; Carroll 1965, 422.

<sup>63</sup> Carroll 1965, 425–426.

aloitteita. Tutkija Kenneth Carrollin mukaan vähälukuisten orjuuden vastustajien ääni joko hiljennettiin tuolloin kveekariliikkeen sisällä määrätietoisesti tai se peittyi muun keskustelun alle.<sup>64</sup>

On hyvä huomata myös, että tässä vaiheessa Southebyn ja Chesterin kveekareiden tavoite oli ainoastaan oikaista kveekareiden omaa toimintaa, eivätkä he pyrkineet vaikuttamaan laajempaan aikalaislainsäädäntöön tai muihin kristinuskon haaroihin. Vaikka Southebyn ja Chesterin kveekareiden aktivismin tulokset jäivätkin laihoiksi niin jotain he sentään saivat aikaan. Vastauksena Lontoon kokouksen 1715 päätökselle olla tuomitsematta orjuutta, Philadelphian kveekariyhteisö nimittäin totesi oma-aloitteisesti, että ”*kveekareiden tulee kohdella orjiaan kristillisesti*”.<sup>65</sup> Lausuma voi kuulostaa tyhjältä – kun sen yhteydessä ei määritelty, mitä ”*kristillisuus*” tässä tarkoitti – mutta nähdäkseni se kuitenkin kertoi jotain Philadelphian kveekareiden aateilmastosta. Kaupungista nimittäin muodostui tulleina vuosikymmeninä Amerikan orjuuden vastustajien päämaja, jossa vaikuttivat kaikki orjuudenvastaisen liikkeen ydinhenkilöt. Lisäksi Philadelphian kaupungin ja Pennsylvanian siirtokunnan ainutlaatuisesta aateilmapiiristä orjuutta kohtaan kertoi nähdäkseni myös se, että tutkija Henry Cadburyn mukaan Pennsylvanian siirtokunta pyrki rajoittamaan orjakauppaa jo vuodesta 1712 alkaen. Tuolloin siirtokunta asetti ensi kertaa orjakauppaa rajoittaneita tullejia, joiden hinta tosin heitteli paljonkin aina vuoteen 1729 saakka, kunnes ne asettuivat kahteen puntaan. Cadbury kuitenkin täsmentää, ettei tulleihiin tule suhtautua liian sinisilmäisesti. Niiden nostamisessa ja laskemisessa oli nimittäin aina kyse myös siirtokunnan tulojen maksimoimisesta.<sup>66</sup> Eikä siirtokuntaan jo tuotujen orjien vapauttamista kukaan tässä vaiheessa edes vaatinut, vaan varhaisen orjuuskeskustelun kiistakapula oli lähinnä orjakauppa, sen salliminen ja moraalisuus.

1700-luvun alun orastanutta orjuuskeskustelua leimasikin pääasiassa sen olemattomuus. Tutkija Molly Oshazin mukaan tyypillistä oli, että jos orjuuden oikeuttamiselle ylipäättään nähtiin tarvetta, niin se tekivät usein yksittäiset kirkonmiehet raamattuun vetoamalla. Tosin akuuttia tarvetta tälle ei edes ollut, koska juuri kukaan ei orjuutta vastustanut tai ainakaan kyseenalaistanut.<sup>67</sup> Nähdäkseni tämä johtui Ison-Britannian siirtokuntiin tuotujen orjien tuolloin vielä verrattain pienestä määrästä, joka oli vuosisadan alussa mitattavissa muutamissa tuhansissa.

---

<sup>64</sup> Carroll 1965, 427.

<sup>65</sup> Carroll 1965, 425–426.

<sup>66</sup> Cadbury 1942, 214.

<sup>67</sup> Oshaz 2012, 16–17.

Orjuuden ensimmäinen kristinuskoon ja raamattuun nojannut vastustuspuheenvuoro painettiin paperille vasta vuonna 1700, kun Samuel Sewall julkaisi pamflettinsa *Selling of Joseph*.<sup>68</sup> Pamfletissa Sewallin ydinsanoma oli, ettei raamatun tarinassa Joosefin orjuuteen myyneillä veljillä ollut oikeutta myydä tätä, koska Joosef oli syntyjään vapaa, eikä hän ollut vapaudestaan vapaaehtoisesti luopunut.<sup>69</sup> Sewall siis tuomitsi orjuuden yksinkertaisuudessaan siitä syystä, että vapaus kuului kaikille, mistä päätellen luonnollisen vapauden ajatus näytti olleen joidenkin mielissä jo 1700-luvun alussa. Keskusteluun tosin liittyi myös määritelmä mustien ihmisyydestä, jota kaikki eivät tunnustaneet. Eräskin pappi totesi mustien kastamista kommentoidessaan voivansa ”yhtä hyvin kastaa vaikka koiranpennun”.<sup>70</sup>

Lisäksi, vaikka henkilö olisi Sewallin tavoin tuominnut orjuuden mustien luonnolliseen vapauteen vedoten, niin ei tämä tarkoittanut, että henkilö olisi nähnyt mustat tasa-arvoisina valkoisten kanssa. Tutkija Molly Oshazin mukaan nimittäin edes orjakaupan tuominnut Sewall ei pitänyt mahdollisena, että mustat orjat eläisivät Amerikassa vapaina. Mustat kun eivät Sewallin mukaan etnisyydestään johtuen voineet lisääntyä valkoisten kanssa. Mutta koska Sewall oli kuitenkin argumentoinut luonnollisen vapauden kuuluvan myös mustille, herätti hänen näkemyksensä keskustelua lehdistössä, mitä seurasi Sewallin ja John Saffinin lehdistössä käymä pitkä keskustelu. Keskustelussa Sewall edusti orjuuden tuominnutta osapuolta, mutta päätyi tästä huolimatta keskustelun lopuksi yhteiseen näkemykseen Saffinin kanssa siitä, ettei mustille voitu palauttaa näiden vapautta sen jälkeen, kun nämä olivat astuneet Amerikan maaperälle.<sup>71</sup> Mielestäni Sewallin ja Saffinin lopputulema oli selvästi ristiriitainen Sewallin *Selling of Joseph* -pamfletissaan esittämän näkökulman kanssa. Nyt hän yhtäältä myönsi vapauden kuuluvan mustille ja toisaalta myös eväsi sen heiltä täysin tietoisesti.

Jostain syystä mustien oikeus vapauteen siis painoi Sewallin vaakakupissa vähemmän sen jälkeen, kun nämä saapuivat Amerikan mantereelle, jossa heistä virallisesti tuli Sewallin näkemyksen mukaan orjia. Mistä tämä johtui? Yksi syy lienee ollut aikaisten orjakapinoiden pelko. Kapinoita oli nimittäin syttynyt Pohjois-Amerikassa aina 1500-luvulta alkaen, eivätkä ne olleet 1700-luvun alussakaan harvinaisia. Virginiassa niitä syttyi vuosina 1709, 1710, 1713, 1722 ja 1729, joiden lisäksi orjien salaliitoista levisi huhuja ja pelkoja Etelä-

<sup>68</sup> Sewall 1700; Oshaz 2012, 16–17.

<sup>69</sup> Sewall 1700, Argumenttia Joosefin myymisestä käytettiin orjuuden puolustamiseen.

<sup>70</sup> Oshaz 2012, 16–17, ”I might as well Baptize a Puppy, as a certain young Negro”.

<sup>71</sup> Oshaz 2012, 17.

Carolinassa vuosina 1711, 1713 ja 1720.<sup>72</sup> Uskoakseni nämä lukeutuivat syihin, jotka saivat siirtokuntalaiset pitämään mustia väkivaltaan taipuvaisina villeinä barbaareina, sekä kyvyttöminä elämään vapaina.

Mustien orjien pelosta kertoi myös 1733 perustetun Georgian siirtokunnan tarina. Mielenkiintoisen ja varsin uniikin Georgiasta teki se, että siirtokuntaa perustettaessa siellä kiellettiin orjuus kokonaan. Tähän lienee vaikuttanut muutamaa vuotta aiemmin (1731) Ranskan Lousianassa syttynyt orjakapina. Louisiana nimittäin sijaitsi Georgiasta vain noin viidensadan kilometrin päässä, mikä orjakapinan tuoreuden lisäksi lienee pitänyt orjakapinoiden ongelman aktiivisesti siirtokunnan perustajien mielessä 1733. Georgian historiaa tutkineen Betty Woodin mukaan orjattoman Georgian aatteessa ei ollutkaan kyseessä mikään ohimenevä siirtokunnan perustajien päähänpisto, vaan vielä siirtokunnan perustamisen jälkeenkin Georgiassa vallitsi pitkään vankka tahtotila säilyttää orjuus laittomana.<sup>73</sup> Wood on todennut, että siirtokunnan perustajien visio oli viljellä Georgiassa yksinomaan arvokkaampia hyödykkeitä, kuten silkkiä ja viiniä. Näin siirtokunnan uskottiin kykenevän kilpailemaan ympäröivien orjatyövoimaa käyttäneiden siirtokuntien kanssa ja houkuttelemaan Georgiaan samalla yhä enemmän Euroopasta paenneita protestantteja. Näin siirtokunnan uskottiin tutkija Betty Woodin mukaan pysyvän lisäksi kokonaan valkoisten asuttamana,<sup>74</sup> minkä tulkitsen tarkoittaneen aikalaisille turvallisuutta aikana, jona orjakapinat eivät olleet mitenkään tavattomia. Lisäksi orjattomuuden oli tarkoitus luoda vakautta tuoreeseen Espanjalle kuuluneen Floridan rajalla sijainneeseen siirtokuntaan. Olivathan Iso-Britannia ja Espanja olleet sodassa yhtenä historian aikana. Georgian perustamista alkoikin ajaa armeijataustainen James Oglethorpe, joka halusi Georgian toimivan turvaa tuovana raja-asemana, eikä tähän kuvaan istunut epävakautta ja orjakapinoita ruokkinut orjajärjestelmä.<sup>75</sup>

Näkemystäni orjakapinoiden pelon vaikutuksesta orjattoman siirtokunnan tavoittelussa tukee myös Woodin näkemys siitä, ettei siirtokunnan perustajien toiminta antanut pienintäkään syytä epäillä perustajien pitäneen orjuusinstituutiota moraalittomana.<sup>76</sup> Woodin mukaan Georgiassa alkoikin lopulta herätä jopa kateus ympäröineiden siirtokuntien orjatyövoimalla keräämiä voittoja kohtaan, minkä seurauksena orjuutta puoltavia soraääniä alkoi nousta Georgiassa jo 1730-luvun puolivälin tienoilla. 1740-luvulla jotkut alkoivat jo

---

<sup>72</sup> Foner 1975, 259–278.

<sup>73</sup> Wood 1984, 1.

<sup>74</sup> Wood 1984, 5.

<sup>75</sup> Wilson 1990, 83–91.

<sup>76</sup> Wood 1984, 4–7.

puhua orjuudesta ihmelääkkeenä, joka toisi tuoreelle Georgian siirtokunnalle Etelä-Carolinan veroisen menestyksen ja rikkauden. Näin orjattoman siirtokunnan ajatus alkoi rapautua Georgiassa Betty Woodin mukaan 15 vuotta siirtokunnan perustamisen jälkeen, jolloin Georgiaan syntyi orjuuden laillistamista ajanut ryhmittymä,<sup>77</sup> joka ei suostunut lepäämään ennen kuin Georgia laillisti orjuuden 1751.<sup>78</sup>

Yksi Georgiassa orjuuden laillistamista ajoi myös saarnamies George Whitefield, jonka vapausajattelua käsittelin edellisessä luvussa. John Gilliesin toimittamasta Whitefieldin elämäkerrasta käy ilmi, kuinka Whitefield pyrki vaikuttamaan suoraan siirtokunnan johtoon orjuuden laillistamiseksi.<sup>79</sup> Whitefield vaikutti kuitenkin puolustaneen orjuutta pääasiassa henkilökohtaisista syistä. Hän nimittäin pyrki perustamaan Georgiaan orpokodin, jonka valmistumista orjatyövoiman käyttäminen olisi jouduttanut.<sup>80</sup> Hyvä esimerkki tästä on Gilliesin toimittamassa Whitefieldin elämäkerrassa, jossa mies voivotteli matkakumppanilleen, kuinka uupumus ja Georgian kuumuus imivät hänestä viimeisetkin jaksamisen pisarat. Tästä syystä Whitefield kehotti ystäväänsä matkaamaan Englantiin, jossa tämä olisi voinut edistää kolmea Whitefieldille tärkeää tavoitetta. Näistä ensimmäinen ja kaiketi myös orpokotihankkeen kannalta ajankohtaisin oli Whitefieldin sanoja lainatakseni ”*mustan työvoiman salliminen*”.<sup>81</sup> Tällainen orjuus-sanan suoranainen välttely oli Whitefieldille varsin tyypillistä, eikä hän päiväkirjassaan käyttänyt sanaa ”orjuus” negatiivisessa mielessä kuin kuvaamaan paavin valtaa ja Vatikaania, jotka Whitefieldin harmiksi hiljensivät hänen arvossa pitämänsä uskonnolliset herätysliikkeet.

Mielenkiintoisesti orjuus käsitteenä oli Whitefieldille siis siitakin huolimatta negatiivisesti latautunut, että hän puolsi orjuuden sallimista Georgiassa. Nähdäkseni juuri tämä tekee Whitefieldistä niin kiinnostavan vapaus- ja orjuuskeskusteluiden kannalta. Metodistina hän kritisoi voimakkaasti paavi-instituutiota, joka hänen näkemyksensä mukaan oli vailla todellista oikeutusta valtaansa ja sorti kristinuskoa jopa tyrannimaisella otteella.<sup>82</sup> Mutta eikö orjajärjestelmä itsessään sitten ollut Whitefieldille sorron ruumiillistuma? Kaikesta päätellen ei, vaikka voikin kuulostaa oudolta, ettei mustien kahlitseminen ollut Whitefieldille ongelmallinen asia samalla, kun hän edellytti paavin luopuvan vallastaan. Ongelmattomana Whitefield ei orjuutta kuitenkaan pitänyt, mistä kertoi se, että (1740) hän oli kritisoinut orjia

---

<sup>77</sup> Wood 1984, 1.

<sup>78</sup> Wood 1984, 8, 11–12 & 98.

<sup>79</sup> Gillies 1838, 121–122.

<sup>80</sup> Gillies 1838, 47 & 121–122.

<sup>81</sup> Gillies 1838, 47, ”*An allowance of negroes*”.

<sup>82</sup> Mahaffey 2007, 147–150.



julmasti kohdelleita isäntiä näille osoittamassaan avoimessa kirjeessä.<sup>83</sup> Tässä valossa vaikuttaa siltä, ettei mustien julma kohtelu leimallisesti kuulunut Whitefieldin määritelmään orjuudesta, vaikka hän sanan käyttämistä päiväkirjassaan välttikin. Sen sijaan mustien orjuus saattoi näyttäytyä Whitefieldille jopa humanina, kunhan isäntä vain oli hyveellinen; tällöin orjuus tarjosi mustille barbaariutta paremmat raamit ja edellytykset elää.

Kuten sanottu, nähdäkseni tapa, jolla Whitefield sanaa orjuus käytti – tai lähinnä vältteli sen käyttämistä – kieli vahvasti hänen liittäneen sanaan negatiivisia konnotaatioita. Mitä orjuus sitten Whitefieldille oli ja miksei se hänen tapauksessaan tarkoittanut mustien sortamista? Orjuus lienee tarkoittanut hänelle ylipäättään sorron tilaa, jossa vallankäyttäjällä ei ollut valtaansa Jumalan antamaa oikeutusta. Voi myös olla, että koska Whitefield ei tunnu myöntäneen synnynnäisen vapauden kuuluneen mustille, saattoi hän jakaa 1700-luvun alkupuoliskolla laajalti pidetyn käsityksen mustista. Tämän käsityksen mukaan mustat olivat enemmän viljelejä eläimiä kuin ihmisiä, mistä johtuen moni myös pelkäsi mustia orjia ja aika ajoin puhjenneita orjakapinoita. Tässä valossa siirtokuntalaiset eivät uskoneet, että mustat kykenisivät hillitsemään itseään vapaina, vaan sortuisivat mellakointiin ja barbarismiin. Mustien orjuus saatettiin siis nähdä välttämättömänä pahana, tai jopa positiivisena sorron muotona, kun aikalaisten näkökulmasta se antoi mustille näiden villiä luontoa rajoittaneet raamit. Mielenkiintoinen piirre 1750-lukua edeltäneessä orjuuskeskustelussa olikin, ettei moni vaikuta yrittäneenkään ymmärtää mustien tilannetta näiden omalta näkökannalta, jota orjuudenvastaisissa pamfleteissa kuvailtiin auki kirjoitetuilla ja rivien välissä kulkeneilla retorisilla kysymyksillä: ”miltä viiltävä ruoska ja päivät polttavassa paahteessa tuntuivat”. Usein orjuutta puolustaneessa kirjoittelussa mustien viljeys esitettiin synnynnäisenä piirteenä, joka vaati rajat asettavan isännän läsnäoloa. Vain näin musta voisi elää vapaana viljeilyn taakasta... orjuudessa.

## 2.4 Orastava orjuuskeskustelu: kenelle vapaus kuului?

Varsinaista orjuuden vastustajien ryhmää ei Yhdysvalloissa 1750-luvulla ollut. Keskustelua aihe kuitenkin herätti ja erityisen ongelmalliseksi sen kokivat monet kveekarit niin siirtokunnissa kuin Isossa-Britanniassakin. Siirtokuntien Germantownin mielenosoituksista

---

<sup>83</sup> Stein 1973, 243–256.

(1688), William Southebysta (aktiivinen 1696–1718) ja Chesterin kveekareiden (1715–1716) orjien puolustamisesta oli kuitenkin pitkä matka 1750-luvulle, eikä kveekariliikkeen sisäisen asenneilmapiirin muutos tapahtunut kädenkäänteessä. Orjuus ja sen ongelmallisuus elivät liikkeessä kuitenkin pinnan alla, mistä kertovat varhaisten orjuuden vastustajien John Woolmanin (1720–1772)<sup>84</sup> päiväkirja, Anthony Benezetin (1713–1784)<sup>85</sup> kirjoittelu ja Benjamin Layn orjuudenvastainen aktivismi. Tutkija Philip Foner toteaa orjuuden vastustaja Benjamin Layn saapuneen 1731 Barbadoselta Philadelphiaan, jossa hän pyrki osoittamaan paikallisille orjuuden tuoman fyysisen tuskan muun muassa seisomalla lumihangessa paljain jaloin. Lisäksi Lay roiski eräässä kveekareiden kokouksessa osallistujien päälle punaviinimarjamehua verenä tuomiten orjuuden synniksi, ja jopa kaappasi orjanomistajan lapsen osoittaakseen isännälle miltä perheen hajottaminen orjista tuntui.<sup>86</sup> Layn muistelmateoksen toimittanut Robert Vaux on todennut Layn julkaisseensa vuonna 1737 viattomia orjia puolustaneen kirjan,<sup>87</sup> mikä nähdäkseni kertoi hänen alati jatkuneesta orjuudenvastaisesta työstään, johon Lay pyrki saamaan muitakin kveekareita mukaan. Kiinnostavaa kyllä, tutkija Philip Fonerin mukaan ei kuitenkaan edes orjuutta moraalittomana syntinä pitänyt Lay uskonut, että vapautetut orjat voisivat jäädä vapautettuina Amerikan siirtokuntiin ja kasvaa osaksi sen yhteiskuntaa.<sup>88</sup>

Layn aktivismi piti kuitenkin epäilemättä huolen siitä, ettei orjuuden ongelmaa lakaistu kveekariliikkeessä maton alle sekä antoi varmasti tukea myös hänen kanssaan samanmielisille kveekareille. Tämä näkyi hyvin John Woolmanin päiväkirjassa, jota Foner on tituleerannut yhdeksi Amerikan siirtokunta-ajan merkittävimmistä kirjallisista tuotoksista.<sup>89</sup> Päiväkirjassaan Woolman mainitsi nuoruudenpäivinään tehneensä erään mustan orjan myymistä koskeneet paperityöt vuoden 1743 tienoilla, kun Woolmanilla oli ikää 23 vuotta. Hän piti jo tällöin orjuutta negatiivisena asiana, mutta totesi herpaantuneensa hetken heikkoudessa, kun myös orjan uusi omistaja ilmaisi olleensa orjuudesta samaa mieltä Woolmanin kanssa. Uusi isäntä ei kuitenkaan sanojensa mukaan saattanut kieltäytyä orjasta, joka oli annettu lahjana hänen vaimolleen. Perustelu upposi Woolmaniin,<sup>90</sup> joka kaikesta päätellen katui päätöstään myöhemmin ja kieltäytyi tulevaisuudessa ottamasta minkäänlaista

---

<sup>84</sup> Woolman 1774, 1 & 244–250.

<sup>85</sup> Vaux 1817, 10 & 149.

<sup>86</sup> Foner 1975, 286–287.

<sup>87</sup> Vaux 1815, 29.

<sup>88</sup> Foner 1975, 286–287.

<sup>89</sup> Foner 1975, 287.

<sup>90</sup> Woolman 1774, 15–16.

osaa orjakauppaan, oli kyse sitten myyntitilanteesta tai edes orjien testamentilla siirtämisestä perillisille.<sup>91</sup> Tässä päätöksessä hän päiväkirjansa perusteella vaikutti myös pitäytyneen.

Monien kveekareiden tavoin Woolman vaikutti kuitenkin aktivoituneen laajempaan orjuudenvastaiseen taisteluun vasta 1750-luvulla, vaikka puhuikin suunsa puhtaaksi orjuudesta mieltään soimanneena syntinä jo ennen 1740-lukua.<sup>92</sup> 1740-luku oli ruohonjuuritason työtä myös monen tutkijan mielestä vuosisadan merkittävimmälle orjuuden vastustajalle Anthony Benezetille. Benezetin muistelmateoksen toimittaneen Robert Vaux'n mukaan hän kirjoitti tuolloin aiheesta lehtiin – tosin huonolla menestyksellä keskustelua synnyttämättä – ja alkoi ilmaista orjasympatioitaan entistä avoimemmin 1740- ja 1750-lukujen vaihteen lähestyttyä.<sup>93</sup> Nähdäkseni Woolmanin ja Benezetin entistä avoimempi orjuudenvastaisuus tukee useiden tutkijoiden tulkintaa, jonka mukaan kveekareiden yleinen asenneilmapiiri muuttui laajemminkin tähän suuntaan 1750-luvulle tultaessa.

Mielenkiintoisesti Benezet ei kuitenkaan ollut syntyjään siirtokuntalainen, britti, tai edes kveekari. Vaux toteaa hänen syntyneen 1713 varakkaaseen hugenottiperheeseen Ranskan Saint-Quentinissa. Sieltä perhe joutui 1715 pakenemaan uskonnollista vainoa Hollantiin, josta Benezet muutti Amerikkaan Philadelphiaan 1731.<sup>94</sup> Vaux ei mainitse, milloin Benezet kääntyi kveekariksi tai milloin hän edes ryhtyi vastustamaan orjuutta, mutta luulen molempien tapahtuneen miehen Philadelphiaan muuton jälkeen. Benezetin Amerikkaan muutto nimittäin ajoittui mielenkiintoisesti samaan vuoteen, jona Benjamin Lay asettui Philadelphiaan. Kummankin, Benezetin ja Layn, muistelmateokset toimittanut Vaux toteaaakin, että miesten välille syntyi 1730-luvun lopussa vahva henkilökohtainen side.<sup>95</sup> Siksi en pitäisi ihmeellisenä, vaikka Lay olisi ollut vahvasti myötävaikuttamassa Benezetin kveekariksi kääntymiseen, orjuudenvastaisten asenteiden herättämiseen ja hänen sisäisen Valonsa löytämiseen.

Lay, Woolman ja Benezet olivat keskeisiä henkilöitä siirtokuntien orjuuskäsityksen muovaamisessa. Heidän orjuuden dramatisointinsa, keskustelunsa ja kirjoittelunsa toimivat uudistuvan orjuuskuvan pilareina, jotka tukivat samanmielisten kveekareiden ajattelua ja tekivät orjuudenvastaisesta ajattelusta entistä hyväksyttävämpää kveekariliikkeen sisällä. Heidän työnsä ja kveekariliikkeen ajattelun muuttaminen olivat sikäli

---

<sup>91</sup> Woolman 1774, 42.

<sup>92</sup> Woolman 1774, 23–24.

<sup>93</sup> Vaux 1817, 27 & 30–31.

<sup>94</sup> Vaux 1817, 10–13.

<sup>95</sup> Vaux 1815, 39.

merkityksellisiä, että tutkija Christopher Brown on todennut myös brittien orjuuskäsityksen lopulta muovautuneen juuri siirtokuntalaisten esittämien orjuustulkintojen pohjalta.<sup>96</sup>

Woolmanin unia tutkineen Mechal Sobelin mukaan kveekaria häiritsi kovasti aiemmin mainitsemani orjan myymistilanne, jossa hän oli ollut osallisena. Sobelin tulkinnan mukaan jopa siinä määrin, että Woolman koki orjan myymisen estäneen hänen pääsynsä taivaaseen kokonaan.<sup>97</sup> Uskoakseni tämä onkin voinut olla yksi Woolmania toimintaan aktivoinut tekijä, joka sai hänet sekä puhumaan orjien oikeuksista että rohkaisemaan kveekareita vapauttamaan orjansa ja kirjoittamaan orjuudenvastaisia pamfletteja. Ponnistuksistaan huolimatta Woolman oli Sobelin mukaan tyytymätön saavutuksiinsa. Missä Lay oli julkaissut vuoden 1737 kirjansa vailla kveekareiden toimituskunnan hyväksyntää, odotti Woolman kärsivällisesti lupaa oman vuonna 1754 julkaistun pamflettinsa painamiselle. Tähän toimeentuloon ja Layn taseeseen aktivismiin mielestään yltämätön Woolman Sobelin mukaan tuskastui.<sup>98</sup>

Lopulta Woolman sai kuitenkin julkaistua pamflettinsa 1754 nimellä *Some Considerations on the Keeping of Negroes*.<sup>99</sup> Nähdäkseni jo tekstin nimi kertoi Woolmanin varovaisuudesta ja sen ymmärtämisestä, että hän oli tulenaran aiheen äärellä. Nimittäin vaikka kveekariliike 1750-luvulla tuomitsikin orjuuden, niin laajempi yhteiskunta ei vielä allekirjoittanut kveekareiden asennetta. Woolmanin pamfletti tuomitsi orjuuden vahvasti raamatulliseen argumentointiin ja retoriikkaan nojaten. Käytännössä tämä tarkoitti, että 1750-luvun vapauskeskustelun tapaan Woolman näki mustien vapauden kummunneen Jumalasta samaan tapaan kuin se kuului valkoisille. Tätä ajatusta hän viesti lukijalleen vahvan raamatullisilla ajatuksilla (kuten kultainen sääntö) ja suorilla raamattulainauksilla. Kuitenkin siinä missä aiemmin käsittelemäni Samuel Sewall vetosi orjuuden tuomitsemisessaan puhtaasti pelkkään raamattuun, oli Woolmanilla kveekarina myös toinen työkalu tulkita Jumalan sanaa, sisäinen Valo<sup>100</sup>.

Woolman käytti pamfletissaan sisäisen Valonsa hänelle välittämää viestiä tuomitessaan orjuuden moraalittomaksi ja esitettyään kaikkien ihmisten, myös mustien olleen keskenään samanarvoisia.<sup>101</sup> Nähdäkseni kveekareiden sisäisen Valon uskonopinkappale oli

---

<sup>96</sup> Brown 2006, 137; Etenkin metodistiliikkeen isä John Wesley otti vaikutteita Anthony Benezetin kirjoituksista ja lisäksi transatlantinen ja vuosittain Lontoossa kokoontunut kveekariliike oli voimakas verkosto levittämään orjuudenvastaista ajattelua kaikkialle, joissa kveekareita asui.

<sup>97</sup> Sobel 2000, 71.

<sup>98</sup> Sobel 2000, 72.

<sup>99</sup> Woolman 1754.

<sup>100</sup> Käsitteen merkityksestä, ks. sivu 7–8.

<sup>101</sup> Woolman 1754, 258.

jumalayhteydestään johtuen varsin mielenkiintoinen työkalu kveekariyhteisön sisäisessä keskustelussa orjuuden moraalisuudesta. Woolman sai nimittäin esitettyä sen avulla oman näkemyksensä orjuudesta kuin tämä olisi ollut kaikkien kveekareiden tunnustaman korkeimman auktoriteetin – Jumalan – näkemys.

Mikä mustista sitten Woolmanin mukaan teki samanarvoisia valkoisten kanssa? Pamfletissa hän esitti, että kaikkia ihmisiä sitoi yhteen ”yleismaailmallinen veljeys”, eikä ketään tästä syystä tullut kohdella kuin ”muukalaista”, vaan kaikki ansaitsivat tulla kohdelluiksi kuin olisivat olleet toinen toisensa veljiä.<sup>102</sup> Woolman täydensi ajatustaan toteamalla vielä, ettei edes muukalaisten sortaminen ollut oikeutettua sillä perusteella, ettei heitä tunnettu. Siksi myös siirtokuntiin laivatut muukalaiset (mustat orjat) ansaitsivat osakseen reilun kohtelun. Woolman näki tämän johtuvan yleismaailmallisen veljeyden velvoitteesta muita ihmisiä kohtaan ja kaikille kuuluvasta synnynnäisestä vapaudesta. Näihin seikkoihin vedoten hän kritisoi pamfletissaan myös afrikkalaisten vastentahtoista raahaamista siirtokuntiin, mikä oli hänen mukaansa kaiken kukkuraksi paitsi raamatun, myös sisäisen Valon sanoman vastaista.<sup>103</sup>

Woolman ei kuitenkaan kokenut orjuuden ainoaksi ongelmaksi mustien kärsimystä, vaan totesi pamflettinsa lopussa haluavansa pelastaa myös orjatyövoimaa käyttävät isännät turmiolta.<sup>104</sup> Nähdäkseni hän tuntui pitäneen orjuutta kokonaisvaltaisena moraalisenä ongelmana, joka kosketi kaikkia orjista isäntiin ja orjien työn tuotoksista nauttiviin ihmisiin. Woolman ei nimittäin itse käyttänyt lainkaan orjatyövoimalla tuotettuja tuotteita ja pyrki saamaan muutkin seuraamaan esimerkkiään.<sup>105</sup> Yhteiskunnan moraalista huolehtiminen ja hyveelliset elämäntavat hallitsivatkin Woolmanin ajattelua koko hänen elämänsä ajan ja ottivat jopa yhä keskeisemmän roolin hänen tuotannossaan, kun Woolman vanheni. Hänen orjuudenvastainen asenteensa kuitenkin oli ja pysyi hänelle tärkeänä teemana aina kuolemaan asti. Siinä missä moni muu oikeutti orjajärjestelmän pitämällä mustia eläiminä – tai parhaimmillaankin valkoisia alempiarvoisina ihmisinä – näki Woolman mustat kenen tahansa kaltaisina ihmisinä, joiden kaltoinkohtelu oli hänelle selvä yhteiskunnallinen epäkohta. Osaltaan orjuuskeskustelussa oli siis kyse ihmisen määritelmästä: olivatko mustat ihmisiä ja näin oikeutetut tasa-arvoiseen vapauteen vai eivät.

---

<sup>102</sup> Woolman 1754, 258–264.

<sup>103</sup> Woolman 1754, 255–264.

<sup>104</sup> Woolman 1754, 274.

<sup>105</sup> Woolman 1774, 194–199.

Woolmanin kanssa samana vuonna (1754) ensipamflettinsa julkaisi myös, Anthony Benezet, hänkin kveekari. Nykyään orjuuskeskustelua tutkineet historioitsijat tuntevat Benezetin hänen sekulaarina näyttäytyvästä orjuudenvastaisesta argumentoinnistaan, jota Benezet ammensi orjalaivoilla työskennelleiden merimiesten ja Afrikassa rehtiäkin kauppaa tehneiden kauppiaiden matkakertomuksista. Vielä vuonna 1754 Benezetin pamfletin riveiltä kuitenkin paistoi vahva jumalakeskeinen argumentointi, joka tietyiltä piirteiltä muistutti paljon John Woolmanin tuotosta. Tässä mielessä Benezetin ensipamfletti nähdäkseni mukaili paljon 1750-lukua edeltänyttä orjuuskeskustelua, joka tutkija William Frostin mukaan oli vahvan raamattukeskeistä.<sup>106</sup>

Anthony Benezet suuntasi ensipamflettinsa, *An Epistle of Caution and Advice, from Our Yearly Meeting for The Provinces of Pennsylvania and New Jersey, Held at Burlington by Adjournments from the 14<sup>th</sup> Day of the Ninth Month, 1754, to the 19<sup>th</sup> of the Same Inclusive*, yksinomaan kveekareille.<sup>107</sup> Luulenkin, että vaikka kveekariliikkeen sisäinen asenneilmapiiri orjuutta kohtaan oli muuttunut kriittisemmäksi, niin Benezet koki tässä vaiheessa vielä tarvetta orjuudenvastaisuuden syvemmmälle kveekariliikkeeseen kylvämiselle. Tässä mielessä koen, että Benezetin – ja Woolmanin – pamfletin julkaisun voi nähdä olleen enemmän manifestaatio kveekariliikkeen sisäisen muutoksen tuoreudesta. Pamfletissa hän lainasi ahkerasti raamattua ja kyseenalaisti orjuuden kveekareille ominaisen sisäisen Valon konseptin kautta esittämällä kysymyksen ”*voiko Jumalan henki [sisäinen Valo], jota olemme aina seuranneet, todella rohkaista näihin sortaviin ja epäoikeudenmukaisiin tekoihin*”.<sup>108</sup> Kysymyksensä esittämistä Benezet alusti raamatun lainauksilla, joiden hän katsoi tukeneen Jumalan orjuudenvastaisuutta. Näin Benezet rakensi lukijalleen tulkintakontekstin, jonka nähdäkseni oli tarkoitus ohjata lukijan asenteita hänen jo tuntemillaan raamattulainauksilla, jotka osoittivat orjuuden olevan väärin. Benezetin teksti poikkesi Woolmanin samana vuonna julkaisemasta pamfletista siinä, että missä Woolman tyytyi esittämään oman tulkintansa orjuuden moraalittomuudesta sanoen suoraan kuinka asia hänen mielestään oli, niin Benezetin teksti oli luonteeltaan enemmän kontekstoiva ja sisäisen Valon pohdiskeluun kannustanut. Nähdäkseni Benezetin kysymyksiä asettanut tyyli toikin muutoin etäiseksi jääneen orjuuden vahvemmin osaksi pamfletin lukukokemusta.

<sup>106</sup> Frost 2014, 30, Tästä on Frostin lisäksi yllättynyt moni muukin tutkija, allekirjoittanut mukaan lukien.

<sup>107</sup> Benezet 1754, 18, Benezet puhuttelee pamfletin lukijaan nimityksellä ”*Friend*”, eli Ystävä, jolla kveekarit nimittivät toisiaan. Ja olipa uskonnollisen liikkeen nimikin ”*Society of Friends*”.

<sup>108</sup> Benezet 1754, 19, ”*Or can the spirit of God, by which we have always professed to be led, be the author of those oppressive and unrighteous measures?*”.

Mikä mielenkiintoista, ehdotti Benezet pamfletissaan myös toimia orjien tilanteen korjaamiseksi. Benezetin näkemys näet oli, että orjia omistaneet kveekarit olivat orjiensa hyvinvoinnista vastuussa suoraan Jumalalle. Ja tämä heidän oli myös orjiensa kohtelussa huomioitava, mikä mielestäni kuulosti kovin samalta kuin 1715 Philadelphian kveekareiden esittämä vaatimus siitä, että kveekareiden tuli kohdella orjiaan kristillisesti – vaikka Benezet ei tähän päätökseen pamfletissaan suoraan viitannutkaan. Nyt hän kuitenkin esitti saman vaateen nähdäkseni kristillisyyttä tarkemmin määritellen. Benezetin mukaan isäntien tuli kasvattaa orjistaan mallikansalaisia siten, että nämä olisivat jonain päivänä valmiit astumaan vapauteen. Benezetin mukaan mallikansalaiseksi kasvettiin oppimalla Kristuksen ilosanomasta ja jumalan pelosta,<sup>109</sup> eli tulkintani mukaan mustat eivät Benezetin mielestä olleet syntyjään tai luonnostaan villejä, vaan orjuuden villeiksi taannuttamia.

Käsityksen mustien villeydestä tuntuivat 1750-luvulla jakaneen molemmat orjuuskeskustelun osapuolet, orjuuden vastustajat ja -puolustajat. Tukivathan sitä aikalaisten näkökulmasta paitsi orjakapinat myös mustien impulsiivisena pidetty käytös. Vedenjakaja orjuuden puolustajien ja -vastustajien välillä oli kuitenkin eriävä käsitys siitä, olivatko mustat villejä syntyjään, vai ainoastaan orjuuden villeiksi taannuttamia. Käsitys mustien villeydestä tuntui kuitenkin olleen laajalti jaettu, mikä nähdäkseni heijastui laajemmin ihmisten orjia kohtaan kokemissa peloissa.<sup>110</sup>

Tämä kävi hyvin selväksi myös, kun Georgian siirtokuntaa perustettiin ja kun Georgia laillisti orjuuden 1751. Tutkija Betty Woodin mukaan siirtokunnan lakiin nimittäin kirjattiin tuolloin tarkka suhdeluku, paljonko mustia sai siirtokunnassa olla suhteessa sen valkoisen väestön määrään. Woodin mukaan lain oli tarkoitus minimoida mahdollisten orjamellakoiden riski.<sup>111</sup> Kun tässä valossa tarkastelen Benezetin uskontopainotteista reseptiä orjien rauhalliseksi vapauttamiseksi, niin hän näytti orjien sivistämistä ehdottaessaan tarjonneen juuri ne orjien villiä luontoa rajoittaneet raamit, joita orjuutta puolustanut George Whitefield tuntui kaivanneen, jos orjat todella olisi vapautettu. Herran pelko olisi pitänyt mustat kaidalla tiellä ja Kristuksen ilosanoma olisi kannustanut heitä henkiseen kasvuun. Lisäksi orjien hidas sivistäminen tarkoitti käytännössä sitä, ettei radikaalia muutosta ollut lähiaikoina odotettavissa. Tämä saattoi tehdä Benezetin ehdottamasta tulevaisuudenvisiosta helpomman hyväksyä, sillä olihan orjien sivistäminenkin nyt vasta ehdotuksen asteella.

---

<sup>109</sup> Benezet 1754, 19–20.

<sup>110</sup> Jopa orjuutta vastustanut John Woolman totesi päiväkirjassaan pelänneensä mustien silmistä kuohunutta villeyttä.

<sup>111</sup> Wood 1984, 83.

Luulen kuitenkin, ettei Benezet ehdottanut orjien vähittäistä sivistämistä ainoastaan vakuuttaakseen orjuuden puolustajia omalle kannalleen, vaan todennäköisesti uskoi esittämäni taustaoletuksen myös itse: mustat orjat olivat villejä. Tosin, orjuuden puolustajista poiketen piti Benezet mustia kuitenkin ihmisinä, mikä välittyi pamfletista voimakkaasti. Hän uskoi mustien villeyden johtuneen epäinhimillisistä oloista, joihin nämä oli orjuudessa ajettu. Näin ollen mustat orjat olivat Benezetille yhtä kehityskelpoisia mallikansalaisiksi kuin valkoiset, mutta välittömään orjuudesta vapauttamiseen Benezetin uskallus ei vielä riittänyt.

Merkillepantavaa Benezetin ja Woolmanin pamflettien julkaisussa oli niiden ajankohta. Nähdäkseni teosten yhtäaikaisessa julkaisussa vuonna 1754 manifestoitui kveekariliikkeen sisäinen murros. Orjuuden vastustajien pääsystä niskan päälle kertonee myös Woolmanin kärsivällinen pamfletin julkaisuoikeuden odottaminen, vaikka tämä Woolmania kovasti häiritsikin. Missä Lay oli vuonna 1737 julkaissut kirjansa kyselemättä, oli Woolmanilla 1750-luvulla jopa varaa odottaa, kun hänellä oli ympärillään yhä enemmän saman mielisiä Ystäviä<sup>112</sup>. Tämän ansiosta Woolmanin ja Benezetin vuoden 1754 pamfletteja levitettiin läpi koko transatlanttisen kveekariverkoston,<sup>113</sup> joka tarjosi orjuudenvastaiselle ajattelulle erinomaisen vaikutusväylän laajentaa orjuudenvastaisen sanomansa yleisöä paitsi siirtokunnissa myös Isossa-Britanniassa. Tämän lisäksi pamflettien yhtäaikainen julkaisuajankohta saattoi tehdä orjuudesta jopa ajankohtaisemman puheenaiheen, kuin jos orjuudenvastaisia pamfletteja olisi ilmestynyt kahden sijaan kerralla vain yksi. Vaikkei kumpikaan kirjoittajista päässyt argumentoinnissaan yli sen raamattukeskeisyydestä, niin ainakin tekstien julkaisu oli kellonsoitto, joka herätteli orjuuden vastustajia ja toi eloa vielä silmiään hieroneeseen orjuuskeskusteluun. Seitsenvuotisen sodan alkaminen vuonna 1756 ei heilauttanut kveekareiden orjuudenvastaisen kirjoittelun tuotantomääriä suuntaan taikka toiseen. Huomiota he tosin siirtokunnissa niittivät, kun kveekarit pyrkivät tuolloin yhteistyöhön ja rauhaan siirtokuntiin hyökkäilleiden intiaanien kanssa, mikä sai tutkija David Crosbyn mukaan siirtokuntien yleisen mielipiteen kääntymään kveekareita vastaan.<sup>114</sup>

Vuosikymmenen ehtoopuolella, vuoden 1758 vuotuisessa kokouksessa, John Woolman julistikin orjuuskysymyksen olleen kveekareille jo keskeinen uskonnon ja moraalisen identiteetin kysymys. Lisäksi samana vuonna Philadelphian kveekarit kielsivät

<sup>112</sup> Paitsi, että tarkoitan tässä todella Woolmanin ystäviä, niin Ystävä oli myös kveekareiden oma tapansa kutsua itseään ja muita kveekareita.

<sup>113</sup> Foner 1975, 287.

<sup>114</sup> Crosby 2013, 21.



jäseniään omistamasta, ostamasta tai myymästä orjia.<sup>115</sup> Linjaus oli merkittävä, koska ennen 1750-lukua kveekarit – ja muut yksittäiset orjuuden vastustajat – olivat keskittyneet orjakaupan rajoittamiseen, mutta nyt järjestö Oshazin mukaan kielsi kveekareilta kaikki kytkökset orjakauppaan erottamisen uhalla. Tätä seurasi vielä vuonna 1760 koko Uuden-Englannin kveekareiden orjakauppaan osallistumista koskeva kiello ja koko kveekariorganisaation korkeimman elimen, Lontoon vuotuisen kokouksen vastaava linjaus orjakaupan kieltämisestä vuonna 1761.<sup>116</sup> Kveekareiden orjuudenvastaisen taistelun trendinä vaikutti siis olleen jatkuva yhteisön oman toiminnan sääätely ja asenteen tiukentuminen, johon kovin paine tuli siirtokunnista. Siellä paikalliset organisaatiot, joissa tahtotila orjuuden synnin kitkemiseen löytyi, menivät orjuuslinjauksissaan pisimmälle vetäen perässään koko muun kveekariorganisaation ja muuttaen lopulta Lontoon vuotuisen kokouksen linjaa.

Woolmanin 1750-luvun kirjallisten tuotosten jäädessä vuoden 1754 pamflettiin ja hänen päiväkirjaansa, toimi Benezet vuodesta 1756 philadelphialaisen koulun johtajana. Vauxin mukaan hänet kuitenkin erotettiin virasta 1758 johtuen miehen ”hienotunteisuudesta”,<sup>117</sup> mikä lienee vapauttanut hänelle aikaa toisen orjuudenvastaisen pamflettinsa kirjoittamiseen. Sen Benezet julkaisi jo vuonna 1759, antaen pamflettilleen nimeksi *Observations on the Enslaving, Importing and Purchasing of Negroes*. Nimensä mukaisesti teos käsitteli koko orjakauppaa orjuuttamisesta ostoon ja loi raamit Benezetin tulevalle pamflettituotannolle. Sen argumentointi oli nyt myös aiempaa riisutumpi raamattulainauksista ja Benezetin esille nostamat argumentit olivat pääasiassa joko hänen sisäisen Valonsa herättämää uskonnollista kritiikkiä tai orjuuden perimmäisen moraalisen ongelman kuvailua tarinankerronnallisella otteella. Lähteinään Benezet käytti hollantilaisen Willem Bosmanin sekä ranskalaisen Jean Barbotin ja André Bruen matkakertomuksia, jotka sijoittuivat Guinean (nyk. Guinea – Nigeria) alueelle 1600-luvun lopussa ja 1700-luvun alussa.

Pamfletti alkoi Afrikan ammoisten aikojen käsittelyllä, jolloin sodassa hävinneen heimon vangitseminen ja orjuuteen myyminen oli Benezetin mukaan yleinen käytäntö. Näin voittanut osapuoli kattoi sodan aiheuttamat kustannukset. Samaan hengenvetoon hän kuitenkin totesi, että tällainen toiminta oli leimallisesti aikansa elänyttä ja barbaarista eikä epähumaanina käytäntönä ollut linjassa kristillisten periaatteiden kanssa.<sup>118</sup> Toisin sanoen: mikä oli

---

<sup>115</sup> Oshatz 2012, 24.

<sup>116</sup> Oshatz 2012, 24.

<sup>117</sup> Vaux 1817, 102, Vaux ei mainitse viittaavansa tällä Benezetin orjuusasenteisiin, mutta tulkintani mukaan tätä hän tarkoitti. Vauxin toimittama muistelmateos, kun ihannoi vahvasti Benezetin orjuudenvastaisuutta.

<sup>118</sup> Benezet 1759, 23.

barbaareilta ymmärrettävää, ei ollut kristityiltä hyväksyttävää. Mielenkiintoista argumentissa oli, ettei Benezet kritisoinut orjuutta ja orjuuttamista barbaarisessa kontekstissa. Hänelle barbaarien suurin synti vaikutti olleen, etteivät nämä olleet kristittyjä. Osin hänen kevyeen kritiikkiinsä barbaareiden orjuutuskäytäntöjä kohtaan saattoi vaikuttaa myös se, ettei Benezet itse ollut barbaari, mikä nähdäkseni saattoi nakertaa Benezetin omissa silmissään hänen oikeutustaan arvostella eri barbaarikulttuureiden tapoja. Benezet nimittäin totesi teksteissään muutamaan otteeseen orjista puhuessaan, että valkoiset olisivat näiden kanssa yhtä villejä, jos olisivat eläneet ikänsä orjuudessa, mikä mielestäni kertoi Benezetin hyvästä empatiakyvystä.

Mielenkiintoisesti Benezet kuitenkin ulotti vapauskeskustelussa käsiteltyt synnynnäiset vapaudet koskemaan myös ei-kristillisiä barbaareita, mistä viestiminen tuntui olleen hänen ydinajatuksensa vuoden 1759 pamfletissa. Miltä Benezetin moraalin mittatikka sitten näytti? Tässä valossa Benezet vaikutti pitäneen jokaista ihmistä keskenään samanarvoisena Jumalan edessä kulttuuriin ja uskontoon katsomatta. Näin siksi, että Jumala oli antanut synnynnäisen vapauden kaikille ihmisille – myös barbaareille. Kulttuurit eivät kuitenkaan olleet Benezetille keskenään samanarvoisia, ja hän vaikutti pitäneen kristillistä elämäntapaa muita kulttuureita ja maailmankatsomuksia parempana. Seurasihan kristillinen maailma sen ainoan oikean Jumalan sanaa, kun taas barbaareilla messiaan ilosanoma meni kuuroille korville. Tässä valossa näen, että kristityt olivat Benezetille moraalisesti barbaareita puhtoisempia ja tätä kautta myös parempia ihmisiä, joskaan eivät sentään arvokkaampia ihmisinä. Käytännössä tämä tarkoitti, että kristityt Jumalaan uskovina ihmisinä olivat korkeammalla jonossa taivaspaikkaa odottaessaan. Barbaarit sen sijaan eivät taivaaseen pääsisi väärästä uskostaan johtuen. Jumala rakasti heitä kuitenkin ihmisinä yhtä paljon kuin kristittyjä, minkä vuoksi kristityillä oli Jumalan asettama velvollisuus kohdella barbaareita kuin veljiään.

Pamfletissa keskeisenä teesinään Benezet korosti, etteivät orjakauppiaat kristittyinä olleet vapaita orjuuden synneistä, vaikka he vain kuljettivat ostamansa orjat paikasta toiseen.<sup>119</sup> Pamfletti hahmotteli kokonaiskuvan orjuuttamisen koko prosessista, joka alkoi Afrikasta ja jatkui Pohjois-Amerikan plantaaseilla. Näin Benezet osoitti lukijalleen kuinka julmuus ilmeni orjuuttamisen jokaisessa vaiheessa. Hän pidättäytyi kritisoimasta oikeasta Jumalasta tietämättömiä barbaareita, mutta vastuullisti samalla kristillisiä orjakauppiaita ja orjatyövoimaa käyttäviä isäntiä, jotka toiminnallaan alensivat itsensä kulttuurisesti alempien<sup>120</sup> barbaareiden tasolle.

<sup>119</sup> Benezet 1759, 24–27.

<sup>120</sup> Benezet ei mainitse tätä suoraan, mutta pitää Kristinuskoa selvästi oikean Jumalan tahdon seuraamisena ja näin ollen kristillistä elämäntapaa myös barbarismia parempana.

Ennen kaikkea Benezetin argumentti vaikutti vastanneen orjakauppiaiden pyrkimykseen ulkoistaa orjuuttamisen synti itseltään barbaarisille afrikkalaisille. Tähän vedottiin vielä 1770-luvullakin, kun englantilainen lähetyssaarnaaja Thoman Thompson esitti, että orjakauppaa käytiin rehdisti ”*kaupankäynnin periaatteiden*” mukaan; afrikkalaiset hankkivat kauppatavaran (orjat) omien lakiansa ja käytäntöjensä mukaan, minkä jälkeen kauppatavara (orjat) ostettiin ja lastattiin laivaan siirtokuntiin vietäväksi.<sup>121</sup> Tällaiseen argumentointiin vastatakseen esitteli Benezet Afrikassa puhjenneita paikallisten käymiä orjasotia ja sekasortoa, joita hänen mukaansa ruokki eurooppalaisten aiheuttama orjen lisääntynyt kysyntä. Benezetin mukaan tämä rohkaisi paikallisia heimopäälliköitä hyökkäämään naapureidensa kimppuun ja alistamaan nämä kauppatavaraksi, joka myytiin eteenpäin valkoisille orjakauppiaille.<sup>122</sup>

Benezet ja hänen tekstejään tutkineet historioitsijat eivät mainitse, mistä hän sai Bosmanin, Barbot’n ja Bruen matkakertomukset käsiinsä. Alkuperäisteksteihin tutustumiseni perusteella vaikuttaa kuitenkin siltä, että ne käännettiin alkuperäiskieliltä (hollanti ja ranska) englanniksi vuosien 1705–1732 välillä tarkoituksena helpottaa Afrikkaan järjestettäviä tutkimusmatkoja ja lähetystyötä. Eli kaiketi Benezetistä itsestään riippumaton uskonnollisten ja valtiollisten tahojen kiinnostus Afrikkaa ja orjakauppaa kohtaan johti siihen, että Benezet päätyi lopulta saamaan tekstit käsiinsä niiden uusien painosten painatuksen myötä. Julkaisemisen ja kirjojen levittämisen, kun usein maksoivat uskonnollisesti aktiiviset tahot.<sup>123</sup>

David Crosby on todennut Benezetin toisen pamfletin (*Observations*, 1759) herättäneen mitä todennäköisimmin keskustelua Philadelphian kveekareiden parissa. Tästä kertoi etenkin Benezetin halu julkaista toinen painos jo muutamaa kuukautta ensimmäisen ilmestymisen jälkeen. Tätä pamflettia Benezet ei kuitenkaan ollut kohdentanut pelkästään kveekareille vuoden 1754 pamfletin tapaan, vaan nyt hän levitti sitä ahkerasti ympäri siirtokuntia ja Isoa-Britanniaa.<sup>124</sup> 1760-luvun lähestyttyä Benezetistä alkoi tulla vahvasti kveekareiden ryhmärajat ylittänyt hahmo, joka sai näkyvyyttä myös kveekariverkoston ulkopuolella. Tutkija William Frost onkin todennut, että missä Benezetistä kasvoi kansainvälinen vaikuttaja, keskittyi Woolman läpi elämänsä kitkemään kveekarileirin sisäisiä rikkaruohoja.<sup>125</sup> Woolman vaikutti kuitenkin olleen tietoinen Benezetin 1759 julkaistun

<sup>121</sup> Oshatz 2012, 27–28.

<sup>122</sup> Benezet 1759, 24–27.

<sup>123</sup> Bosman 1907 (ensijulkaisu 1705); Barbot 1732; Midwinter (ei julkaisuvuotta).

<sup>124</sup> Crosby 2013, 22.

<sup>125</sup> Frost 1978, 49–50.

pamfletin sisällöstä jo ennen sen julkaisua, mistä kertoi löytämäni Woolmanin samoja näkökulmia ilmaissut päiväkirjamerkintä vuodelta 1757.<sup>126</sup> Juuri noihin aikoihin kveekariliike myös otti entistä tiukemman linjan orjuutta, orjakauppaa ja orjuuttamisen kokonaisvaltaista prosessia kohtaan. Tämä kävi ilmi John Woolmanin 1758 julistuksesta, jossa hän totesi orjuuskysymyksen olleen keskeinen koko kveekariyhteisön identiteetille. Tätä seurasivat Philadelphian kokouksen, Uuden-Englannin kokouksen ja Lontoon kveekarikokouksen tiukentuneet orjuuden tuominneet linjat, joiden mukaan jäsenillä ei tullut olla osaa eikä arpa orjakauppaan tai henkilö tuli erottaa koko kveekarijärjestöstä. Näiden tapahtumien välillä Benezet manifestoi uuden orjuudenkuvan ja orjuuttamisen koko prosessin *Observations* pamflettiinsa ja sen täsmennykseen *on the Enslaving, Importing and Purchasing of Negroes*, josta kävi ilmi kveekareiden ja Benezetin mullistunut käsitys orjuudesta.

Luulenkin Benezetin keskustelleen löytämistään Afrikan matkakertomuksista kveekareiden kokouksissa jo ennen pamflettinsa julkaisua, mikä varmasti lisäsi hänen argumenttinsa kaikupohjaa jo etukäteen ennen kuin tuore pamfletti vihdoinkin julkaistiin 1759. Todennäköisesti Benezetin argumentit muotoutuivatkin osin hänen ja hänen Ystävien kanssa käymiensä keskusteluiden kautta. Näin vanha orjuuskuva alkoi murtua kveekaripiireissä 1760-luvun kynnyksellä, kun vanhaan raamatulliseen argumentaatioon ja Jumalasta kummunneen vapauden ajatukseen liitettiin orjuuden konkreettiset vaikutukset Afrikassa. Moraalittoman orjuuden ja ihmisyyttä polkeneen orjakaupan kokonaiskuva alkoi hahmottua, eikä ainakaan kveekareilla ollut paluuta vanhaan.

---

<sup>126</sup> Woolman 1774, 59–60.

### 3. Orjuus- ja vapauskeskustelujen yhdistyminen 1760–1770 - luvuilla

#### 3.1 Uhattu vapaus: Ison-Britannian luomat uhkakuvat

Missä Benezet jäsensi orjuudenvastaista ajattelua, maalasi orjuudesta selkeän kokonaiskuvan ja mullisti orjuudenvastaisen argumentaation, niin yhtä voimakasta yksittäistä auktoria ei amerikkalaisen vapauskeskustelun puolelta 1760-luvulla löytynyt. Parhaiten Benezetiin rinnastettava kirjoittaja vapauskeskustelun puolella oli nähdäkseni Thomas Paine, jonka tekstit vetosivat massoihin ja kattoivat vapauskeskustelun aina yleiseltä tasolta orjuuteen. Paine kuitenkin aktivoitui vapausaatteen agitaattorina vasta 1770-luvulla, jota ennen vapauskirjoittelu rakentui moniäänisen ja -päisen kuoron keskustelussa. Yksi tähän vaikuttanut syy oli varmasti vapauskeskustelun laajuus, johon lukeutui huomattavasti suurempi ihmisjoukko kuin orjuudenvastaiseen keskusteluun. Vapauskeskustelussa osallistujien suuri määrä tuntuu 1760-luvulla myös hidastaneen tämän laivan kurssin kääntämistä, jos vertaamme vapauskeskustelun retoriikan ja narratiivin muutosta vaikkapa orjuudenvastaiseen keskusteluun, jossa Benezetin narratiivi mullisti sen kokonaisuudessaan. Osaltaan tämä oli varmasti seurausta myös siitä, että Benezetin oli pienemmän volyymin keskustelussa helpompi saada äänensä kuuluviin. Tosin nähdäkseni Benezetin narratiivi olisi muutenkin ennen pitkää noussut laajempaan tietoisuuteen, koska hyvä viesti tuntuu aina keräävän yleisöä pitkällä aikavälillä. 1760-luvulla vapauskeskustelun retoriikka oli nähdäkseni kuitenkin leimallisesti orjuuskeskustelua staattisempaa,<sup>127</sup> vaikka sitä ruokkivatkin useat brittien selkkaukset siirtokunnissa. Koko vuosikymmenen vapauskeskustelussa tuntuikin velloneen ajatus siirtokuntien aseman huonontumisesta ja uhatusta itsemääräämisoikeudesta.

Siirtokunnissa 1765 tapetilla oli jo aiemmin esille tuomani leimaverolaki, joka kumottiin 1766. Samassa yhteydessä se kuitenkin korvattiin *rahoituslailla* (*Revenue Act*).<sup>128</sup> Jokainen laeista nostatti huomattavaa kritiikkiä, mistä nähdäkseni kertoo myös tutkija Bernard Bailynin analyysi vuosien 1764–1766 välisestä pamflettituotannosta. Bailynin mukaan siirtokunnissa julkaistiin vuonna 1764 seitsemän poliittista pamflettia, joiden julkaisumäärä nousi seuraavana vuonna seitsemääntoista ja räjähti lopulta vuonna 1766

<sup>127</sup> Tässä tarkoitan nimenomaan vapauskeskustelun retoriikkaa, koska brittien toimet herättivät siirtokunnissa paljon orjuuskeskustelua laajempia levottomuuksia.

<sup>128</sup> Wilson 1990, 162–194.

kolmeenkymmeneenyhteen.<sup>129</sup> Uskoakseni siirtokuntien poliittisen ilmaston muutos ja ahkera vapautta vartioinut kirjoittelu huomattiin myös Isossa-Britanniassa, kun parlamentti kerran perui voimaan saattamiaan lakeja varsin nopealla aikataululla. Tämä oli usein seurausta siirtokuntalaisten boikoteista Britanniassa valmistettuja tuotteita kohtaan ja lainsäädännön siirtokunnissa herättämistä levottomuuksista. Mutta koska Ison-Britannian siirtokuntiin tuoma armeija oli kuitenkin ylläpidettävä keinolla tai toisella, ei verotuslainsäädännön totaalinen purkaminenkaan tullut emämaan näkökulmasta kysymykseen. Molemmille osapuolille sopivan armeijan rahoitusmallin etsimistä tuli siis jatkaa emämaajohtoisesti. Isosta-Britanniasta saneltu uusi – vain muotoaan muuttanut – verotuslainsäädäntö ei kuitenkaan vaikuta saaneen siirtokunnissa yhtään sen lämpimämpää vastaanottoa kuin aiempi sokerilaki tai leimaverolakikaan.<sup>130</sup>

Pikemminkin amerikkalaiset kokivat tiiviissä tahdissa vaihtuneen lainsäädännön jatkuvaksi siirtokuntien sorron ja orjuuttamisen ilmentymäksi. Nähdäkseni alati muotoaan vaihtanut verotuslainsäädäntö saattoi jopa olla briteille yhtä yksittäistä voimaansaatettua verotuslakia haitallisempaa. Uusia lakeja laatimalla parlamentti nimittäin tarjosi siirtokunnille suuren ja alati kasvaneen liudan sorron manifestaatioita, joihin Yhdysvaltojen itsenäisyyteen johtaneessa retoriikassa voitiin vedota vielä seuraavallakin vuosikymmenellä niiden pelkkään suureen määrään viitaten.

Turhautuminen Ison-Britannian hallintoon näkyi etenkin Andrew Eliotin 1765 julkaisemassa emämaalle suunnatussa kritiikissä. Eliot nimittäin uskoi, että vain aidosti uskonnollinen hallitsija saattoi hallita hyveellisesti, mikä tarkoitti käytännössä raamatun oppien seuraamista.<sup>131</sup> Mielenkiintoisesti määritelmään ei kuulunut ainakaan suoraan se näkemys, että hallitsijan olisi pitänyt noudattaa kansan tahtoa. Tosin nähdäkseni tämä ajatus oli implisiittisesti osa Eliotin vapauskäsitystä. Emämaa ei nimittäin hänen mukaansa ollut kyennyt hallitsemaan siirtokuntia raamatun oppien mukaan, vaan Iso-Britannia oli määrätietoisesti riisunut siirtokunnat näille kuuluneesta vapaudesta,<sup>132</sup> ja kansalla oli aina oikeus vaihtaa vallanpitäjät uusiin.

Miten Eliot sitten perusteli luonnollisen vapauden kuuluneen siirtokunnille ja sen asukkaille? Hän totesi, että amerikkalaisten esi-isät pakenivat emämaasta britteinä, mikä tarkoitti *Magna Cartan* ja *Bill of Rightsin* taanneen heille vapautensa myös uudella

---

<sup>129</sup> Bailyn 1980, 351.

<sup>130</sup> Wilson 1990, 143–194.

<sup>131</sup> Eliot 1765, 23 & 26–27.

<sup>132</sup> Eliot 1765, 40–51.

mantereella.<sup>133</sup> Edellä mainitut asiakirjat olivat Eliotin mukaan syntyneet Jumalan tahdosta, jota ne edustivat. Samalla tämä *vapauden perustuslaki* antoi Ison-Britannian hallinnolle oikeutuksen ylläpitää järjestystä ja kerätä veroja tarkoituksiin, jotka suojasivat kansalaisia tyrannialta ja yksinvaltiudelta, jota moni muu maa tuohon aikaan edusti. Valitettavasti siirtokuntalaisten vapautta varjosti Eliotin mukaan myös sisäinen uhka siirtokunnissa, kun heidän oma hallitsijansa määräsi kansalleen perusteettomia veroja, jotka rasittivat kansan kukkaroa tarpeettomasti ja veivät siltä osan kansalle kuulunutta luonnollista vapautta.<sup>134</sup> Tällaiset toimet, Eliot argumentoi, johtaisivat aina vapautta haalivien kansalaisten vastareaktioon, joka käytännössä tarkoitti aluksi kansalaistottelemattomuutta, sitten anarkiaa ja lopulta sekasortoa.<sup>135</sup> Tämä oli Eliotin näkemyksen mukaan kansan keino sanoa hallinnolleen ”ei käy” ja vaihtaa valtiokoneiston vallanpitäjät uusiin.

Eliot ei Jonathan Mayhew’n tavoin esittänyt yhtä suorasti, että kansa oli Jumala. Sen sijaan hän esitti, että vain aidosti uskonnollinen hallitsija saattoi hallita hyveellisesti, ja että luonnollisen vapauden loukkaaminen johtaisi sekasortoon ja hallinnon vaihtamiseen kansan kapinan kautta. Nähdäkseni Eliotin jumala- ja vapauskäsitys vaikuttivat olleen aavistuksen jopa Mayhew’ta jumalakeskeisempiä. Missä Mayhew näki kansan tahdon ja Jumalan tahdon olevan yksi ja sama asia, oli Eliot nähdäkseni enemmän sitä mieltä, että kulisissa kansan takana Jumala oli lopulta se, joka ohjaili kansaa tarvittaessa nousemaan kapinaan, mistä kumpusi kansan oikeutus kaataa hallinto. Vaikka tulkintani mukaan kansan ja Jumalan väliset roolit olivat molempien miesten näkemyksissä jokseenkin poikkeavat, niin yhdistävä tekijä molempien näkemyksissä oli Jumalan keskeinen rooli kaiken oikeutuksen ja auktoriteetin alkuna – käytti valtaa sitten kuningas, virkamies tai kapinoiva kansa.

Kapinaan Eliot ei kuitenkaan vielä kansaa yllyttänyt, vaan yhtyi kansasiirtokuntalaistensa laajalti jakamaan kantaan siirtokuntien tulevaisuudesta osana Isoa-Britanniaa. Sokerilaki kyllä pöyristytti Eliotia, mutta se nähtiin tässä vaiheessa vielä usein ohimeneväksi brittihallinnon virhearvioksi. Aivan kuten Jonathan Mayhew oli tehnyt vuoden 1750 pamfletissaan eli kaikesta päätellen aika kapinalle ei Eliotin mielestä ollut vielä kypsä siirtokunnissa, vaikka ensimmäiset sortolait olikin marssitettu emämaasta ilmoille. Eliot totesi siirtokuntien pitävän yhteyttä emämaahan suuressa arvossa, eikä hän omien sanojensa mukaan ”kyseenalaistanut Ison-Britannian parlamentille kuuluvaa oikeutta valtaan”.<sup>136</sup> Eliot ei ollut

---

<sup>133</sup> Eliot 1765, 52.

<sup>134</sup> Eliot 1765, 6–17.

<sup>135</sup> Eliot 1765, 18–20.

<sup>136</sup> Eliot 1765, 52–53; ”*I am far from impeaching the justice of the British Parliament*”.

näkemyksensä kanssa yksin, vaan tutkimani pamflettimateriaalin pohjalta tällainen asenne emämaahan tuntui olleen tuolloin varsin yleinen. Isosta-Britanniasta eroamista ei nähty tarpeellisenä, koska *Magna Carta* ja *Bill of Rights* sekä muut näiden tyyppiset perustuslailliset asiakirjat takasivat, että emämaa tulisi järkiinsä, tekisi ryhtiliikkeen ja lopulta Jumalan tahto toteutuisi jälleen. Pelkkä vapautta puolustaneiden asiakirjojen olemassaolo vaikutti siis saaneen aikaan sen, että siirtokuntien tulevaisuus nähtiin pitkällä tähtäimellä valoisana. Tulevaisuuden visiotakaan ei tarvinnut näin ollen korjata, koska vaikuttihan Jumala maailman tapahtumiin vähintäänkin kulisissa.

Lisäksi Eliot piti nähdäkseni siirtokuntien vapaustilannetta Ison-Britannian alaisuudessa lähtökohtaisesti edelleen parempana kuin mitä se esimerkiksi manner-Euroopassa tuohon aikaan oli. Kontrastiero Britannian ja muun maailman perustuslakien välillä valoi epäilemättä uskoa valoisaan tulevaisuuteen emämaan yhteydessä aikana, jolloin absolutismi kukoisti. Todennäköisesti juuri itsevaltiuden pelko sai siirtokunnat toivomaan, että Ison-Britannian hallinto tulisi järkiinsä. Eli ainakin britti-imperiumin raamit olivat kunnossa, mikä tarkoitti, että pelkkä hallinnon ravistelu takaisin noudattamaan näitä raameja riittäisi. Sitä paitsi, kapina ja emämaasta irtautuminen olisivat johtaneet ennalta tuntemattomaan tilanteeseen, jonka päässä saattoi häämöttää kyllä itsenäinen Amerikka, mutta sen hallintomuodon parlamentaarisuudesta ei ollut kellään takeita. Siirtokuntalaisilla oli siis monta syytä toiveajatteluun emämaansa suhteen.

Näin amerikkalaiset vapauden puolustajat näkivät vapauden uhkia kaikkialla mihin katsoivat. Sokerilaki oli kuitenkin herättänyt siirtokunnat vaatimaan Joseph Gallowayn aiemmin vaatimaan parlamentaarista edustustoa Ison-Britannian parlamenttiin. Tämä vaatimus eli Amerikassa aina maan itsenäistymiseen saakka, mutta vielä 1760-luvulla siirtokunnissa ei menty juuri vaateen pamfleteissa esittämistä pidemmälle.

Maurice Moore käsitteli vapauden toteutumista siirtokunnissa varsin mielenkiintoisesta näkökulmasta vuonna 1765. Hän nimittäin esitti, ettei vapauden toteutuminen välttämättä edellyttänyt siirtokuntien edustajien nimittämistä emämaan parlamenttiin. Moorelle kansa vaikuttaa nimittäin olleen vapaa aina, kun hallinto toimi sen tahdon mukaisesti.<sup>137</sup> Mielestäni näkemys oli kovin lähellä George Whitefieldin näkemystä oikeutetusta vallasta. Implisiittisesti Mooren näkemys tarkoitti, että ihmisten vapaudet saattoivat toteutua myös yksinvaltiaan alaisuudessa ilman parlamentaarista edustusta, jos yksinvaltias suinkin kunnioitti kansan tahtoa. Näin yksinvaltius ei tarkoittanut Moorelle

---

<sup>137</sup> Moore 1765, 7.



automaattisesti tyranniaa, joskin hän koki Britannian menneen liian pitkälle säädettyään siirtokuntia koskeneita verotuslakeja. Hän oli kuitenkin luottavainen ja totesi, että ”*leimaverolaki tultaisiin poistamaan, kun sen ilmeiset seuraukset alkaisivat näkyä*”.<sup>138</sup> Tällä hän kaiketi viittasi aikalaisteksteissä ajoittain oletettuun verotulojen ja kaupankäynnin kautta kerätyn rahallisen kokonaishyödyn arvoon. Hän kuitenkin täydensi toteamustaan esittäen, että ”*sikäli kuin Britannian parlamentti pitäytyy päätöksessään verottaa siirtokuntalaisia ja esittää toimivansa heidän edustajanaan, katoavat kansalaisilta heidän vapautensa ja oikeutensa, mikä alistaa heidät orjuuteen*.”<sup>139</sup>

Lainauksesta ja pamfletin sisällöstä näkyy, että Moore teki selvän kahtiajaon vapauden ja orjuuden välille. Vapaus oli hänelle tila, jossa yksilö itse sai päättää tekemisistään, eikä häneen kohdistettu mitään toimia, joita hän ei itse olisi hyväksynyt. Kansalaisilla ei hänen mukaansa siis välttämättä tarvinnut olla suoraa vaikutusväylää hallintoon, jos hallinto vain jätti kansalaiset rauhaan. Tämä jätti tilaa itsevaltiuteenkin perustuvalla hallinnolla, joka ei välttämättä tarkoittanut tyranniaa. Orjuus taas oli Moorelle tila, jossa yksilöön kohdistettiin hänen tahtonsa vastaisia toimia. Moore ei kuitenkaan määrittele erikseen, kuuluiko vapaus vain valkoisille, vai käsittikö se myös mustat. Vapaus oli hänelle yksiselitteisesti synnynnäinen oikeus, mikä jätti hänen lukijoilleen pelivaraa tulkita, kuuluiko se myös mustille.

Sama toiveikkuus emämaan järkiinsä tulemisesta huokui myös Richard Blandin ja William Hicksin 1766 julkaistuista pamfleteista, jotka nekin kritisoivat samana vuonna voimaan saatettua leimaverolakia. Mikä näissä painotuotteissa korostui suhteessa aiempaan vapauskirjoitteluun, oli jumalakeskeisyyden taustalle painuminen niissä käytetyssä retoriikassa. Esimerkiksi Bland perusteli vapauden tärkeyttä vahvasti Englannin historialla, josta hänen mukaansa löytyi varoittavia esimerkkejä tyrannihallitsijoista ja heidän kohtaloistaan.<sup>140</sup> Hän ei kertaakaan viitannut Jumalaan, vaan viljeli synnynnäisen vapauden ja oikeuksien käsitteitä ahkerasti tästä irrallisena. Samalla hän totesi, että ellei hallinto toteuttanut ihmisten tahtoa, niin oli kansalainen aina vapaa muuttamaan pois sorron alta.<sup>141</sup> Tämän lisäksi hän nakersi Ison-Britannian parlamentin auktoriteettiasemaa esittämällä, että siirtokunnat itseasiassa perustettiin kuninkaan, ei parlamentin alaisiksi, mistä johtuen vain kuninkaalla oli

<sup>138</sup> Moore 1765, 15; ”*The act imposing a Stamp Duty, will surely be repealed, as soon its consequences are well considered*”.

<sup>139</sup> Moore 1765, 16; ”*But if the British parliament will insist on taxing the Colonists, as their virtual representatives, then are they stripped of that constitutional right on which their liberty and property depends, and reduced to the most abject state of slavery*”.

<sup>140</sup> Bland 1766.

<sup>141</sup> Bland 1766, 9–11.

valta tehdä siirtokuntia koskevia päätöksiä.<sup>142</sup> Näkemys ei kuitenkaan toistunut muissa lukemissani aikalaispamfleteissa, mikä kertonee siirtokuntalaisten mieltäneen Ison-Britannian yksinkertaisesti monoliittiseksi sorron tekijäksi, koska maan sisällä sorron määräävällä instituutiolla ei yleisesti aikalaisten argumentaatioissa ollut merkitystä. Nähdäkseni Bland Ison-Britannian parlamentin asemaa retorisesti nakertaessaan ja itsevaltiuden hyveellisyydelle ovea raottaessaan lähinnä jätti tilaa toiveelle kuninkaan hyveellisyydestä ja halusta tulla puolustamaan hänen henkilökohtaista omaisuuttaan olevia siirtokuntia.

Bland ei tekstissään juuri viitannut Jumalaan ja samalla tavalla myös toinen vuonna 1766 julkaistu, William Hicksin, pamfletti jyrkivoitti vapauden sanomaa ennemmin Englannin historiasta löytyneillä sorron ja vapauden esimerkeillä kuin Jumalasta saarnaamalla. Britannian parlamentarismista ja vapauden periaatteista puhuessaan hän jopa käsitteellisti nämä *edustuksellisuuden doktriiniksi*, jota olisi tullut kunnioittaa yksinvaltiuden välttämiseksi.<sup>143</sup> Mielestäni on jokseenkin outoa, ettei käsite levinnyt muiden aikalaisten pamflettituotannossa sen laajempaan käyttöön, koska edustuksellisuus itse oli kuitenkin tuohon aikaan laajalti keskustelua herättänyt aihe. Nähdäkseni käsitteen lanseeraamisyritys kuitenkin kertoi vapausajattelun sanaston hiljalleen eriytyneen omaksi retoriikan lajikseen, joka ei tarvinnut tuekseen raamattua, koska Jumala kulki retoriikan sisällä implisiittisesti mukana. Nyt vapauden ajatuksen ja sen retoriikan päälle voitiin jo luoda käsitteitä, jotka lukija ymmärsi osana aikalaiskeskustelua ja kunkin pamfletin kontekstia. Hicksin pamfletti antagonisoi Isoa-Britanniaa Amerikan orjuuttavana sortajana, joka ei hänen näkemyksensä mukaan ollut luonut verotuslakeja enää vain ymmärtämättömyyttään. Päinvastoin, Hicksin mukaan emämaassa nimittäin vallitsi määrätietoinen tahtotila orjuuttaa amerikkalaiset ja viedä heiltä heidän vapautensa.<sup>144</sup> Nähdäkseni tässä tapahtui radikaali muutos, kun kaikki eivät enää vapausretoriikassa toivoneet naiivisti, että emämaa tulisi järkiinsä.

Vielä tässä vaiheessa ei siirtokuntalaisten kuva Britanniasta vapauden tyyssijana kuitenkaan murtunut, vaikka Hicks asettikin parlamentin tarkoitusperät kyseenalaisiksi. Hicksin tapaan moni muukin aikalainen tosin ryhtyi käyttämään yhä kasvavassa määrin orjuutusvertausta kuvatessaan siirtokuntien ja emämaan suhdetta. Näin toimi myös Jonathan Mayhew, joka paitsi iloitsi leimaverolain peruuttamisesta, myös puhui siirtokuntien tarpeesta vapauttaa itsensä sortolainsäädännön alta. Hän tähdensi mustien orjien ja vapaiden amerikkalaisten olleen samassa veneessä, koska kiristynyt verotus saattoi rokottaa paitsi

---

<sup>142</sup> Bland 1766 16–19.

<sup>143</sup> Hicks 1766, 18.

<sup>144</sup> Hicks 1766, 22 & 26.

isännän kukkaroa myös orjan ruoka-annosta.<sup>145</sup> Nähdäkseni Mayhew ei kuitenkaan tuntunut välineellistäneen orjien kurjuutta vapausaatteen ajamiseksi, mistä kertoi jo se, ettei Mayhew'n 1766 julkaistulla pamfletilla tuntunut olleen mitään tiettyä punaista lankaa yleisen tilanteen voivottelun lisäksi. Enemmän sen lehdiltä välittyi Mayhew'n Isoa-Britanniaa kohtaan muuttunut asenne, jos vertaamme vuoden 1766 tekstiä hänen vuonna 1750 julkaisemaansa pamflettiin. Aiemmin hän oli toki kritisoinut yksinvaltiutta, mutta maalannut kuitenkin siirtokunnille valoisaa tulevaisuutta osana Isoa-Britanniaa. Nyt vuonna 1766 Mayhew'n positiivinen tulevaisuudenusko oli varissut pois pamfletin tekstiriveiltä. Sen sijaan niiltä välittyi nyt toisaalta ilo leimaverolain peruuttamisesta, mutta toisaalta myös pettymys siihen, että emämaa oli alkujaankaan päätyntä säätämään kyseisen sortolain. Myös Mayhew tuntui siis 1760-luvulla menettäneen uskonsa Isoa-Britanniaan vapauden lähettiläänä, mikä nähdäkseni näkyi hänen toteamuksestaan: ”*Jatkakoon Jumala meidän ja meille kuuluvien vapauksiemme suojelemista*”<sup>146</sup>. Lainauksesta ja Mayhew'n pamfletin muusta tekstimassasta päätellen saarnamies oli menettänyt uskonsa emämaan lainsäätäjien kykyyn noudattaa maan perustuslakia – nyt kun paperi ei enää suojannut, tarvittiin jo Jumalaa.

Pamflettien kirjoittajat eivät olleet kuitenkaan ainoita, joiden usko emämaahan oli koetuksella. Tutkija Bernard Bailynin mukaan sokeri- ja leimaverolaki sekä muut vastaavat sorroksi tulkitut lait nimittäin lisäsivät siirtokuntien poliittista jännitettä, joka aika-ajoin eskaloitui aina mellakoiksi asti.<sup>147</sup> Tätä oli edeltänyt vielä Mayhew-Apthorp -kiista, joka oli seurausta siirtokuntalaisten pelosta, että emämaan anglikaaninen kirkko olisi ollut perustamassa piispanistuinta Amerikkaan. Tämä nähtiin Bailynin mukaan Ison-Britannian salaliittona sementoida paitsi poliittinen myös uskonnollinen ylivaltansa Amerikassa.<sup>148</sup> Mayhew'n näkemyksen mukaan anglikaanikirkko ja Englanti olivat yksi ja sama entiteetti, minkä vuoksi hän halusi minimoida Englannin kirkon vaikutuksen siirtokunnissa, kun taas Apthorp näki, että kirkon ja valtion suhde olisi vahvistanut emämaan ja siirtokuntien suhdetta positiivisesti. Lopulta Mayhew'n kanta kuitenkin pääsi kiistaa koskeneessa keskustelussa niskan päälle, mikä reilu vuosikymmen myöhemmin vaikutti myös Yhdysvaltojen perustusasiakirjoihin valtion ja uskonnon välistä asemaa määriteltäessä.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Mayhew 1766, 14–15 & 17.

<sup>146</sup> Mayhew 1766, 44, ”*May that God, in whom our help has been, continue to protect us, our rights and privileges*”.

<sup>147</sup> Bailyn 1992, 112–113.

<sup>148</sup> Bailyn 1992, 95–96.

<sup>149</sup> Emerson 1977, 76–77.

Mayhew-Apthorp -kiista, ärhäkkä vapauskirjoittelu ja 1760-luvun puolivälissä luotu lainsäädäntö lisäsivät siirtokuntien levottomuuksia siinä määrin, että Britannia päätti Massachusettsin kuvernööri sir Francis Bernardin pyynnöstä lähettää Bostoniin armeija, joka saapui kaupunkiin lokakuussa 1768.<sup>150</sup> Kuvernööri Bernardin emämaahan lähettämiin kirjeisiin syventynyt Samuel Adams julkaisi seuraavana vuonna 1769 kovasanaisen arvostelun, jossa hän esitti englantilaissyntyisen kuvernööri Bernardin liioitelleen Bostoniin tuotujen joukkojen tarvetta. Adams ei kuitenkaan kiistänyt kuvernööri Bernardin kirjeissään mainitseman mellakan tapahtumia, mistä huolimatta Adams totesi kuvernöörin liioitelleen ja jopa vääristelleen siirtokuntien levottomuuksia saadakseen armeijan avukseen paikalle.<sup>151</sup> Nähdäkseni levottomuuksien liioittelu saattoi hyvinkin pitää paikkansa, mutta kertoi ehkä enemmän kuvernöörin kokeneen olleensa nurkkaan ajettu kuin halukas alistamaan siirtokuntien asukkaita. Olihan paikallisen vallanpitäjän asemassa oleminen epäilemättä pelottava paikka englantilaissyntyiselle aatelismiehelle, kun ympärillä ollut tavallinen kansa mellakoi.

Brittijoukkojen saapumista edeltäneiden vuosien poliittisesta pulssista hyvän kuvan tarjosi John Dickinsonin anonyyminä julkaistu pamflettisarja, *Letters from a farmer from Pennsylvania, to the inhabitants of the British colonies*, joka käsitti kaikkiaan yksitoista kirjemuotoon painettua julkaisua. Kirjeistä ensimmäisessä Dickinson arvosteli Britannian säätämiä sortolakeja, joita hän piti parlamentin keinona lähinnä viestiä siirtokunnille, kenellä todellinen valta oli.<sup>152</sup> Mielestäni huomionarvoista on, kuinka Dickinson aloitti kirjeistään jokaisen sanoilla ”rakkaat maanmieheni”, joka korosti siirtokuntalaisten yhteistä puolustustaistelua emämaan ylivaltaa vastaan. Yksi vapauskeskustelun kynnyskysymyksistä Dickinsonille oli Ison-Britannian siirtokunta-armeijan rahoittaminen, joka oli hänen mukaansa vieritetty yksinomaan amerikkalaisten harteille. Tätä hän kritisoi kovasanaisesti toteamalla, että sikäli kun parlamentilla oli oikeus velvoittaa amerikkalaiset ylläpitämään brittisotilaita, pystyisi parlamentti pakottamaan siirtokunnat mihin tahansa se ikinä mieli.<sup>153</sup> Sama pessimistisen tulevaisuudenvision maalaaminen jatkui läpi Dickinsonin muidenkin kirjeiden, joista toisessa hän pyrki nakertamaan parlamentin auktoriteettia korostaen, että siirtokunnat olivat ”hänen majesteettinsa omaisuutta”, eivät parlamentin.<sup>154</sup> Saman argumentin oli esittänyt

---

<sup>150</sup> Bailyn 1992, 112–113.

<sup>151</sup> Adams 1769, 9–10 & 17–27.

<sup>152</sup> Halsey 1903, lv-lvi.

<sup>153</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER I, 8.

<sup>154</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER II, 16–17.

aiemmin käsittelemämme Richard Bland, joka nähdäkseni toivoi, että kuningas olisi tullut siirtokuntien suojaksi parlamenttia vastaan. Kuningas ei kuitenkaan astunut parlamentin eteen suojelemaan omaisuuttaan, mikä sai Dickinsonin jatkamaan kirjoittelua.

Kolmas kirje olikin vielä edellisiä radikaalimpi, kun Dickinson tutkiskeli siinä avoimesti oikeutetun kapinan edellytyksiä. Hän jopa totesi, että elleivät siirtokuntalaisten kirjalliset vetoomukset hänen majesteettiinsa saisi parlamenttia korjaamaan vahingollista lainsäädäntöä, niin olisi siirtokuntien ”*otettava asia omiin käsiinsä ja riisuttava Iso-Britannia oikeuksista, joita se on itsestäänselvyytenä pitänyt*”.<sup>155</sup> Näin Dickinson päätyi leikittelemään kapinan ajatuksella jo 1760-luvun loppupuolella, eikä hän ollut ajatuksineen yksin. John Zubly nimittäin esitti 1769, että jo emämaan parlamentin tottelematta jättäminen oli suoraan rinnastettavissa itsenäistymiseen, silloin kun imperiumin korkeimman määräysvallan omanneen instituution valta asetettiin samalla kyseenalaiseksi. Zubly ei kuitenkaan kehottanut lukijoitaan ryhtymään avoimeen kapinaan vaan toivoi pamfletissaan, että siirtokuntien ja emämaan unioni kestäisi läpi myrskyisän ajan.<sup>156</sup> Se kuinka aito tämä toive oli, on toinen asia. Nähdäkseni Dickinsonin kapinan ajatuksella leikittely ja Zublyn ”*olemme jo itsenäisiä*” kaltaiset toteamukset saattoivat kuitenkin luoda siinä määrin toiseutta siirtokuntalaisten ja Ison-Britannian välille, että toteamusten toistuessa ja niiden määrän kasvaessa, saattoivat ne pitkässä juoksussa nopeuttaa Yhdysvaltojen itsenäistymisprosessia.

Dickinsonin – ja monien muiden – aikalaisten tekstistä on löydettävissä 1760-luvun lopulla myös aiempaa selvempi synnynnäisten vapauksien auki kirjoittaminen, kun vapauteen liittyneet oikeudet tarkentuivat suhteessa siirtokuntia sortaneeseen lainsäädäntöön. Tässä mielessä vapaus ja oikeudet eivät olleet 1760-luvun lopulla enää vain määrittelemättömiä abstraktioita, vaan ne alkoivat saada lihaa luidensa ympärille. Ainakin siirtokuntalaiset osasivat sanoa sortolainsäädännön seurauksena mitä vapaus ei ollut, mikä vuorostaan helpotti sen positiivisen vastakohdan määrittelemistä. Tätä kuvasi Dickinsonin laatima oikeuksien lista, joka koostui (1) vapaudesta veroihin, joita yksilö tai hänen edustajansa ei ollut hyväksynyt; (2) oikeudesta parlamentaariseen edustustoon; ja että (3) hallinnon tuli suhtautua kansalta saatuihin veroihin kuin nämä olisivat vapaasta tahdosta valtiolle annettuja lahjoja, eivät itsestäänselvyys.<sup>157</sup> Tällaiset toteamukset tuntuivatkin ottaneen raamatun roolin

<sup>155</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER III, 35, ”If [...] our applications to his Majesty and the parliament for the redress, prove ineffectual, let us then take another step, by withholding from Great-Britain, all the advantages she has been used to receive from us”.

<sup>156</sup> Zubly 1769, 2–4 & 26.

<sup>157</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER IV, 41; Zubly 1769, 15, Täysin samaa argumenttia käytettiin myös myöhemmin.

vapausargumentaation keskiössä, kun pamflettien laatijat loivat tilannekuvan oman aikansa tapahtumista. Kyse oli amerikkalaisen vapausmaailmankuvan rakentamisesta, jonka ideaali ammennettiin Englannin historiasta ja dystopia siirtokuntien sorron nostamista uhkakuvista.

Merkillepantavaa oli myös, kuinka orjuusretoriikka ja orjuusmetaforat liittyivät vahvaksi osaksi vapausretoriikkaa 1760-luvun aikana. Nähdäkseni tähän vaikutti orjuuden vastustaja Anthony Benezetin narratoima orjuuttamisen prosessi, jonka sanastoa 1760-luvun vapauspamfleteissa usein käytettiin. Näin teki myös Dickinson, joka piti ongelmallisena niin kutsuttuja Townshedin lakeja (1767). Näissä laeissa siirtokunnille määrättiin nykyiseen arvonlisäveroon rinnastettavia kulutusveroja. Tällaiset kulutusverot olivat Dickinsonin mukaan ominaisia erityisen paatuneelle sortohallinnolle, koska ne lisäsivät tuotteiden hintoihin ilmaa, eikä ostaja näin voinut koskaan saada haluamaansa vastinetta käyttämilleen rahoille. Dickinsonin mukaan tämä orjuutti välillisesti verotettujen tuotteiden ostajia,<sup>158</sup> tulkintani mukaan siksi, että ostaja joutui nyt tekemään ylimääräistä työtä tämän verotetun hinnan kattamiseksi. Dickinson siis implikoi, että se osa päivästä, jona ihminen teki töitä tuotteen verotetun osan kattamiseksi, teki hän ikään kuin pakkotyötä valtiolle – aivan kuten orja isännälleen, joskaan Dickinson ei aivan näin avoimesti näkemystä esittänyt. Dickinsonin näkemys verotuslainsäädännön muuttuvasta muodosta tuntui kuitenkin olleen, että emämaa tehtaili sortolakeja pääasiassa osoittaakseen siirtokunnille, kuka piti valtaa imperiumissa. Tämä tuntuikin olleen Dickinsonin ongelma (retorisen) orjuuden tapauksessa eli valtasuhteen ja hierarkian demonstrointi vain valtasuhteen osoittamiseksi. Se teki siirtokunnista yhä enemmän emämaalle alisteisen, jopa kuin orjan, jota isäntä kuritti tämän paikan näyttämiseksi ja kuuliaiseksi tehdäkseen. Dickinsonin mukaan amerikkalaisten tuli ymmärtää tämä brittien motiiviksi ja toimia. Näin siksi, että välinpitämättömyys oli aina aiemmin ollut alkusoitto orjuudelle, joka koittaisi, jos siirtokuntalaiset eivät vahtisi vapauksiaan.<sup>159</sup>

Vaikka Britannian lisäjoukot tuotiin Bostoniin vasta vuoden 1768 lokakuussa, kun Dickinsonin kirjesarja oli jo julkaistu, ehti hän varsin suorasanaisesti arvostella ajatusta armeijan siirtokuntiin tuomisesta. Dickinsonin mukaan muut Euroopan vallat eivät olleet vakavasti otettava uhka Ison-Britannian siirtokunnille, koska siirtokuntia asutettiin varsin tiheästi. Tämän ansiosta amerikkalaiset pystyisivät tarvittaessa keräämään kokoon suuren kansalaisarmeijan (*militia*) puolustamaan maitaan.<sup>160</sup> Tästä syystä Dickinson – ja moni muu –

<sup>158</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER VII, 71–72 & 76–78.

<sup>159</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER XI, 139.

<sup>160</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER VII, 83–84.

näki Ison-Britannian armeijan rahoitukseen tähänneet verotuslait paitsi aiheettomina myös puhtaasti pyrkimyksenä osoittaa siirtokunnille näiden paikka britti-imperiumin hierarkiassa.

Dickinsonin argumentti tiheän asutuksen siirtokunnille tuomista hyödyistä mahdollisessa sotatilassa vaikutti kuvanneen hyvin siirtokuntien todellisen turvallisuuden tilaa. Myös jotkut nykyyhistorioitsijat ovat nimittäin perustelleet Ison-Britannian menestyneen seitsenvuotisen sodan Pohjois-Amerikan näyttämöllä juuri siirtokuntien korkean väestötiheyden tuoman edun ansiosta, koska tiheästi asuttujen siirtokuntien valloittaminen olisi edellyttänyt Ison-Britannian kilpailijoilta valtaviin siirtomaa-armeijoiden luomista. Nähdäkseni Dickinsonin argumentti ja usko siirtokuntien kykyyn puolustaa itseään saattoi vahvistaa amerikkalaisten orastanutta kansallisidentiteettiä ja valaa uskoa siirtokuntien oikeuteen olla oma suvereeni toimijansa. Olihan siirtokuntien mielikuviin rakennettu oma uskottava armeija, yksi erottava tekijä vasallin ja valtion välillä.

Vaikka siirtokuntien oma armeija oli vielä olemassa vain mielikuvissa, niin mielenkiintoisesti jo aiemmin antagonisoitu brittiarmeija sai nyt kansalaisarmeijasta protagonistin vastaparikseen. Nähdäkseni samaa emämaan ja siirtokuntien välistä toiseutta rakensi 1760-luvun lopun muukin vapausretoriikka, jossa valtiota kuvannut sanasto lisääntyi huomattavasti siirtokunnista puhuttaessa.<sup>161</sup> Muutos voikin kertoa vapausajattelijoiden ottaneen asiakseen välineellistää valtiota ja siirtokuntia kuvannut sanasto entistä määrätietoisemmin ajaakseen omaa tulevaisuudenvisiotaan, jossa yhteys emämaahan ei ollut enää yhtä kiveen kirjoitettu kuin vuosikymmen takaperin. Toisaalta yhtä hyvin siirtokuntien valtiopiirteiden kuvaileminen saattoi nyt äkisti tuntua jopa täysin luontevalta, kun emämaan sortotoimet olivat luoneet säröjä siirtokuntien ja emämaan yhteiseen tulevaisuudenvisioon.

Sortolainsäädännön ruokkimat mellakat saivat myös orjuutta vastustaneen John Woolmanin tarttumaan kynään, minkä seurauksena hän ilmaisi huolensa siirtokuntien levottomuuksista vuonna 1768 julkaisemassaan pamfletissa: *Consideration on Pure Wisdom, and Human Policy on Labor; on schools; And the right use of the Lords Outward Gifts*. Se ei ollut yhtä orjuuskeskeinen kuin Woolmanin aiempi tuotanto, vaan muistutti enemmän avunhuutoa raiteiltaan suistuneen maailman korjaamiseksi. Woolman nimittäin vaikutti pitäneen siirtokuntien sekasortoa seurauksena yleismaailmallisesta moraalin rappiosta, joka vaaransi koko yhteiskuntavakauden. Käytännössä tilanteen korjaaminen tarkoitti hänelle, että ihmisten tuli luopua väkijoumista ja tyhjänpanttina lorvailusta, jotka Woolmanin mukaan

---

<sup>161</sup> Dickinson 1767–1768, LETTER I–XI; Hicks 1768; Downer 1768; Adams 1769.

ajoivat ihmisen huonoille teille.<sup>162</sup> Hän jatkoi, että jokaisen oli saatava työstään palkka, ja että työnsä hedelmän mustilta tai keneltä hyvänsä riistäminen oli väärin.<sup>163</sup> Nähtävästi Woolman ajatteli työn tuloksen kuuluvan tekijälleen samaan tapaan kuin mitä synnynnäinen oikeus vapauteen kuului. Pamflettinsa lopussa hän esitti, että rikkauksien keräämisellä oli usein taipumus mädättää (*corrupt*) ihminen sisältä. Näin hän näki viisaan tyytyvän vähään tai siihen, millä tämä pärjäs.<sup>164</sup> Woolman ei ottanut suoraan kantaa Ison-Britannian laatimaan lainsäädäntöön, mutta vaikutti pitäneen tätä merkinä emämaan moraalin rappiosta, koska se loukkasi siirtokuntien luonnollista vapautta.

Lääkkeeksi sekasorrolle ja moraalin rappiolle hän näki *universaalin oikeudenmukaisuuden* periaatteen mukaisen elämän, joka oli jokaiselle ihmiselle mahdollista hänen omaa sisäistä Valoan seuraamalla.<sup>165</sup> Nähdäkseni hän tarkoitti tällä käytännössä raamatun kultaisen säännön mukaista elämää<sup>166</sup> sekä oli eräänlainen synonyymi synnynnäiselle vapaudelle ja ihmisten velvollisuudelle kunnioittaa tätä. Woolmanille käsite kiteytti hänen vuonna 1754 käyttämänsä ”veljeyden” ja ”muukalaisuuden” käsitteet aiempaa sekulaarimpaan muotoon, mikä nähdäkseni osoitti, että hän oli käsitellyt synnynnäisen vapauden ajatusta jo aiemmin uskontoretoriikkaan sidotun käsitteistönsä kautta.<sup>167</sup>

Woolmanin huoli 60-luvun lopun levottomuuksista ei kuitenkaan ollut aiheeton, vaikka pelkkä viinan juonnin vähentäminen tuskin olisi purkanut poliittisia jännitteitä siirtokunnissa. Samana vuonna Woolmanin pamfletin julkaisun kanssa (1768) siirtokunnissa nimittäin alkoi tapahtua – vielä tarkemmin Bostonissa. Brittiarmeijan kapteeni John Wilson nimittäin otti orjat pelinappulakseen siirtokuntien kurinpalautuksessa. Historiantutkija Philip Fonerin mukaan kapteeni nimittäin lietsoi orjien keskuudessa vihaa isäntiä kohtaa ja kehotti näitä ”viiltämään [bostonilaisten] isäntiensä kurkut”, minkä seurauksena orjat olisivat saaneet brittiarmeijan tuen ”vapauden poikien pirun tykö ajamiseen”. Nähdäkseni brittijoukkojen kapteeni siis tarjosi orjille liittoa ja vapautta. Levottomuuksien lietsonnan seurauksena Wilson kuitenkin pidätettiin ja orjille määrättiin Bostonissa ulkonaliikkumiskielto.<sup>168</sup> Ei ole

<sup>162</sup> Woolman 1768, 335–337.

<sup>163</sup> Woolman 1768, 338–339

<sup>164</sup> Woolman 1768, 348–349.

<sup>165</sup> Woolman 1768, 348–349.

<sup>166</sup> Tee toisille niin kuin haluat itsellesi tehtävän.

<sup>167</sup> Kuten aiemmin mainitsin käsitteli Woolman ”veljeyden” ja ”muukalaisuuden” ajatuksia aiemmissa pamfleteissaan raamatun ja uskonnon kautta.

<sup>168</sup> Foner 1975, 308; ”Wilson was said to have urged the blacks ‘to cut their masters throats,’ promising them that the British army would join forces with the slave rebels, and together, ‘they should be able to drive all the Liberty Boys to the Devil’”.



epäilystäkään, etteikö tapaus olisi nakertanut siirtokuntien ja emämaan välistä luottamusta, joka koki todellisen kolhun samaisessa Bostonin kaupungissa kaksi vuotta myöhemmin (1770).

Bostoniin mellakointia rauhoittamaan tuodut brittijoukot aiheuttivat pahennusta paikallisten keskuudessa paitsi pelkällä läsnäolollaan myös vapaa-ajantoiminnallaan. Sotilaat nimittäin työskentelivät Bostonissa vapaa-ajallaan puolet pienemmällä palkalla kuin mitä bostonilaiset itse työstään veloittivat. Bostonissa pitkään kasautunut paine purkautuikin kadulla maaliskuun 5. päivänä 1770, kun Crispus Attucksin – 1750-luvulla vapautteen karannut musta orja – johtama sekalainen joukko uhkasi hyökätä brittisotilaiden kimppuun King Streetillä. Ahtaalle joutuneet sotilaat avasivat tulen kohti väkijoukkoa, minkä seurauksena neljä ihmistä kuoli. Näistä ensimmäisenä joukkoa johtanut mustaihoinen Attucks itse. Philip Fonerin mukaan amerikkalaisten vapaustaistelijoiden oli tulevana vuosikymmeninä vaikea hyväksyä, että vapaussodan ensimmäinen marttyyri oli ollut orjuudesta karannut musta, kun itsenäistymiskamppailu haluttiin nähdä valkoisten siirtokuntalaisten vapauskamppailuna. Muutoinkin sekavaa tilannetta ja vuosikymmenen vaihteen jännitteitä kuvasi hyvin, että brittijoukkojen puolustusasianajajaksi asettui Yhdysvaltojen toiseksi presidentiksi myöhemmin noussut John Adams, joka esitti Attucksin oikeusistunnossa kohtalonsa ansainneena huligaanina.<sup>169</sup>

Bostonin verilöyly poiki seuranneina vuosina useamman muistokirjoituksen, joissa maaliskuun 5. päivänä 1770 tapahtumat kerrottiin siirtokuntalaisten näkökulmasta. Näiden mukaan amerikkalaiset pakotettiin majoittamaan sotilaat koteihinsa vasten tahtoaan, samalla kun sotilaat lietsoivat vihaa orjien ja isäntien välille. Aseet paukkuivat, veri virtasi Bostonin kaduilla ja joukkoja johtaneen kapteeni Prestonin korostettiin käskeneen toistuvasti sotilaitaan lataamaan aseet ja ampumaan uudelleen. Tällainen retoriikka oli omiaan lisäämään tunnelatausta aikalaisten lukemiin vapausteksteihin. Yhden tällaisista tapahtumakuvauksista laati James Bowdoin, jolta narratoidun tapahtumakuvauksen tilasi Bostonin kaupunki.

Bowdoinin mukaan Amerikan ja Ison-Britannian välillä oli ennen sortolakien säätämistä vallinnut ”onnellinen yhteiselo”, jonka parlamentti oli romuttanut ja lopulta kuopannut kokonaan Bostonin verilöylyllä. Vaikkei tapahtuneessa hänen mukaansa mitään positiivista ollutkaan, niin Bowdoin kuitenkin ilmaisi iloitsevansa sen seurauksena Bostonista pois siirrettyjen brittijoukkojen lähtemisestä.<sup>170</sup> Nähdäkseni tässä toistui Isolle-Britannialle niin kovin ominainen toiminta siirtokuntien levottomuuksien hillitsemisessä: olipa kyse sitten

<sup>169</sup> Foner 1975, 308–311.

<sup>170</sup> Bowdoin 1770, 9–12, 28 & 32.

lainsäädännön peruuttamisesta tai sotilaiden siirtelystä niin virheistä opittiin vasta kun vahinko oli tapahtunut ja vapausajattelijoiden pamflettikirjoittelulle oli ehditty tarjota uutta materiaalia.

Näin 1760-luvun loppupuoliskon vapausretoriikkaa leimasi siirtokunnissa kiihtynyt vapauden puolustaminen, jonka amerikkalaiset rakensivat pamfleteissaan suhteessa Ison-Britannian toimiin: lainsäädäntöön, sanomisiin ja armeijan liikutteluun. Vaikuttaakin siltä, että vielä 1750-luvulla pitkälti määrittelemättömät luonnolliset vapaudet tarkentuivat sitä mukaa, kun emämaan teki siirtokunnissa jotain mistä sen asukkaat eivät pitäneet. Aluksi tämä oli verotuksen kiristämistä, sitten tullien asettamista, sen jälkeen absoluuttisen määräysvallan ottamista parlamentille ja lopulta sotilaiden tuomista Bostoniin. Näitä tapahtumia käsiteltiin vuosikymmenen loppua kohden kasvavissa määrin vapauskeskustelussa, jossa Jumalaan aktiivinen viittaaminen retoriikassa väheni, jopa siinä määrin, että tekstit saattavat nykylukijalle vaikuttaa varsin sekulaareilta. Sama vapauskeskustelun ilmiö löytyy tietyssä mitassa myös orjuuden vastustaja Anthony Benezetin orjuudenvastaisesta tuotannosta. Nähdäkseni vapauskeskustelun näennäisesti sekulaari retoriikka vaikuttikin orjuudenvastaisen keskustelun jumalakeskeisyyteen, kun orjuuden vastustajat puolustivat mustien vapautta usein samoihin vapauden käsitteisiin nojaten kuin mitä vapausretoriikassa käytettiin.

Samalla orjuusretoriikka löysi tiensä osaksi vapauskeskustelua, kun Isoa-Britanniaa ryhdyttiin kuvaamaan isäntänä ja orjapiiskurina (*taskmaster*). Musta orjuus vaikutti kuitenkin saaneen valtaosassa tekstejä lähinnä instrumentaalisen luonteen siirtokuntien uhatun vapauden dramatisoijana. Paikoin orjat ja orjuus liittyivät vapaustaisteluun myös siirtokuntalaisten arjessa, kun Ison-Britannian sotilaat rohkaisivat orjia nousemaan kapinaan. Nähdäkseni vapauskiistan kumpikin osapuoli – siirtokunnat ja emämaa – siis tiedostivat orjuuden epäkohdaksi tai vähintään pelinappulaksi, mitä ei usein haluttu sanoa ääneen. Iso-Britannia saattoi ylläyttää orjia siirtokuntalaisia vastaan ja siirtokuntalaiset taas monesti kokivat, että orjien tulevaisuus riippui siitä säilyttäisivätkö siirtokunnat vapautensa. Kuten tutkija Foner on todennut, nähtiin Yhdysvaltojen itsenäistyminen nimenomaan valkoisten siirtokuntalaisten vapaustaisteluna, eikä tätä kuvaa sopinut tahrata siirtokuntalaisten Afrikasta Amerikkaan laivaamilla mustilla orjilla.<sup>171</sup> Orjien ääni loistikin poissaolollaan niin vapaus- kuin orjuuskeskustelussa, mikä jätti varhaisen orjuuskeskustelun lähinnä kveekareille.

Huolimatta orjuuden instrumentaalisuudesta vapauskeskustelulle, ei siirtokuntien orjuuteen taantumisen uhka kuitenkaan aina ollut vapausretoriikassa yhtä akuutti. Välillä orjuus oli etäinen dystopia ja joskus se taas oli jo aivan ovensuulla. Vaihtelu oli paikoin

---

<sup>171</sup> Foner 1975, 308–311.

suurta jopa yksittäisten pamflettien sisällä ja vaikuttaa kuin orjuus sekä sortoretoriikka olisi valjastettu palvelemaan kulloisenkin pamfletin laatijan ajamia henkilökohtaisia tavoitteita. Näin vapauskeskustelussa käytettyjen orjuuden ja vapauden tarkat määritelmät puuttuivat vielä 1760-luvun alussa, mutta ne tarkentuivat vuosikymmenen loppua kohden, kun Ison-Britannian sorto sai amerikkalaiset tarkentamaan synnynnäisten vapauksiensa tarkkaa määritelmää. Vastaavasti tarkentunut vapauden määritelmä tarjosi ruutia myös orjuuskeskusteluun. Siinä missä vapauskeskustelu ilmaisi ihmisten oikeudet, kertoivat orjuuden vastustajat missä oikeudet eivät toteutuneet. Tästä syystä luonnehdinkin orjuuskeskustelun olleen vapauskeskustelun pohjavirtaus, jonka sanomaa läheskään kaikki vapauskeskustelun osallistujat eivät allekirjoittaneet.

Orjuus- ja vapauskeskustelua yhdisti myös niiden tarinallisuus. Vapausajattelijat tarinallistivat vapaustaistelua Englannin ja Rooman historiasta esiin nostamallaan sorron esimerkeillä, joista löydettiin vapauden ideaalit ja irvikuvat. Suuri trendi 1760-luvun ajattelussa näytti olleen amerikkalaisten muuttunut kuva Isosta-Britanniasta. Emämaa nähtiin tätä ennen vapauden manifestaationa, joka suojeli siirtokuntia muiden maiden absolutismilta ja sorrolta. 1760-luvun lopulla kuva osoitti kuitenkin selviä murtumisen merkkejä, kun Dickinson ja hänen kaltaisensa kirjoittelijat väläyttelivät jopa ajatusta siirtokuntien itsenäistymisestä. Tätä visiota seurasi kansallisten symboleiden – kansalaisarmeijan ja parlamentaarisen edustuslaitoksen – rakentaminen ajatuksen tasolla, minkä nähdäkseni valmisti siirtokuntalaisia epäsuorasti seuraavan vuosikymmenen itsenäistymiseen, vaikka se etäinen ja ei-toivottu ajatus vielä tässä vaiheessa olikin. Siirtokuntien vapautta puolustaneiden moniääninen kuoro piti siis omaa vihollistaan vähintään yhtä pelottavana kuin millaisena kovaotteinen isäntä näyttäytyi orjalle. Brittisorron nähtiin johtavan täydelliseen vapauden menettämiseen, jos emämaa ei tulisi pian järkiinsä. Valtaapitävän mielivalta olikin orjuus- ja vapauskeskusteluja yhdistänyt teema, joka korostui voimakkaasti seuranneella 1770-luvulla. Ennen keskustelujen yhdistymistä tutkimus luo kuitenkin katsauksen orjuuskeskustelun ja benezetiläisen narratiivin rakentumiseen 1760-luvulla.

### 3.2 Orjuuden kokonaiskuva: benezetiläinen orjuusnarratiivi

Anthony Benezetin vuoden 1759 orjuudenvastainen pamfletti, *Observations*, oli pituudeltaan varsin lyhyt verrattuna hänen 1760-luvun julkaisuihinsa. *Observations* toi kuitenkin aikalaisille

kokonaan uuden näkökulman tarkastella orjuutta, jonka kokonaisvaltaisen moraalittoman luonteen Benezet vangitsi pamflettiinsa. *Observationsin* julkaisun myötä kasvoi myös hänen merkityksensä orjuuskeskustelussa kveekaripiirien ulkopuolelle. Vauxin toimittamasta Benezetin muistelmateoksesta käykin ilmi, ettei Benezet tyytynyt odottamaan ihmisten löytävän hänen pamflettiaan sattumalta, vaan kirjoitti aktiivisesti Euroopan kruunupäille, kirkonmiehille ja siirtokuntien vaikuttajille. Usein hän lähetti kirjeensä mukana myös kappaleen pamfletistaan,<sup>172</sup> jonka hän kaikesta päätellen uskoi muuttavan lukijoiden asennetta orjuusinstituutiota kohtaan.

Hyvä vertailukohta ymmärtää Benezetin 1750-luvun lopun kirjoitusten poikkeuksellisuutta ja niiden vaikutusta aikalaisiin on John Woolmanin (1762) *Considerations on the Keeping of Negroes: Part the Second* -pamfletti, joka oli saanut vaikutteita Benezetiltä, mutta oli yhä viestinnällisesti ytimeltään vanhaa orjuudenvastaisuutta. Nähdäkseni teoksesta paistoi selvästi 1700-luvun alkupuoliskolle tyypillinen orjuudenvastainen ajattelu. Woolman nimittäin totesi pamfletissa, ettei tuominnut orjuutta sellaisenaan, vaan ainoastaan julman orjuuden, jossa orjia kohdeltiin huonosti. Hän siis jopa hyväksyi orjien omistamisen tietyin reunaehdoin. Woolmanille tärkeää oli, että isäntien motiivit olivat puhtoiset, mikä käytännössä tarkoitti, että orjatyössä olleiden mustien tuli voida elää isäntiensä alaisuudessa kuin olisivat vapaita miehiä.<sup>173</sup> Nähdäkseni Woolmanin ajattelussa yhdistyivät kveekareille leimallinen pohjimmaisten tarkoituksien arvostaminen – intention merkitys toteutuneen lopputuloksen yli – ja ajatus isännistä orjien villeyttä rajoittaneina raameina. Näin orjanomistajat eivät olleet Woolmanille automaattisesti pahoja, kun orjanomistajilla oli jopa potentiaalia tehdä hyvää ja ihmisten moraalisuus määrittyi Woolmanin mukaan heidän tarkoituksperiensä kautta. Tämän hän ilmaisi pamfletissaan toteamalla, että ”*Mitä ihminen tekeekin halusta hyväntekoon, ei voi olla syntiä*”.<sup>174</sup> Tämän lisäksi Woolman vaikutti uskoneen, että hyveellinen isäntä saattoi taata orjalleen jopa rajoittamatonta vapautta paremmat olot, kun orja saattoi elää vapaan miehen tavoin vailla vapauden mukanaan tuomia houkutuksia kuten alkoholia. Nähdäkseni hyvän isännän alaisuudessa eläminen ei kuitenkaan ollut Woolmanille se paras ratkaisu, vaan enemmänkin kompromissi, jonka hän oli valmis hyväksymään ymmärtäessään, ettei orjien vapauttaminen ollut näköpiirissä.

Woolman nimittäin toi yllä olevan kantansa esille orjakaupan kritiikissään, joka oli saanut selvästi vaikutteita Benezetin *Observationsin* orjuuskirjoittelusta, joka huomioi

<sup>172</sup> Vaux 1817, 32–50.

<sup>173</sup> Woolman 1762, 277.

<sup>174</sup> Woolman 1762, 278; “*Whatever a man does in the spirit of charity, to him is not sin*”.

orjuuttamisen kokonaisvaltaisena alistamisen prosessina. Woolman kirjoitti pamfletissaan, että *”Minusta vaikuttaa, etteivät orjakaupan tarkoitusperät ole täysin puhtoiset [...] kun otamme huomioon, että syyttömältä riistetään hänen oikeutensa luonnolliseen vapauteen”*<sup>175</sup>. Lainauksessa Woolman käytti luonnollisen vapauden käsitettä, joka orjuuskeskustelussakin nousi nyt yhä useammin esiin ilman suoraa tarvetta korostaa vapauden kumpuavan alkujaan Jumalasta.

Täysin vailla Jumalaa ei Woolmanin pamfletti kuitenkaan ollut, päinvastoin. Paitsi, että Woolman viittasi tekstissään Jumalaan suoraan, kulki ajatus Jumalasta tekstin läpi myös kveekareiden sisäisen Valon ajatuksen asussa. Woolman – ja kveekarit ylipäättään – nimittäin rakensi orjuudenvastaisen ajattelunsa irrallisena raamatusta ja kytki tulkintansa tämän jälkeen takaisin sen teksteihin.<sup>176</sup> Näin raamattu pysyi muuttumattomina, mutta sen sanoma muuttui, kun uusi kveekarinarratiivi tulkitsi kirjan tekstejä – valistusajattelun kaikille kuuluneita ja tasavertaisia luonnonoikeuksia korostaen.

Raamatun arvon kveekareille toissijaisena moraaliauktoriteettina välittyi hyvin myös Woolmanin pamfletin alla olevasta lainauksesta:

*”Väitetään, että juutalaiset saivat Jumalalta oikeutuksen orjuuttaa pakanat, 3. Moos. xxv. 45; Meidän on kuitenkin vaikea saada kuva Mooseksen mielenmaailmasta ja orjuuskäsityksestä ilman, että suhtautuisimme häneen todellisena Jumalan palvelijana, jonka toimia ohjasivat sisäiset periaatteet oikeudesta ja kohtuudesta.”*<sup>177</sup>

Woolmanin viesti vaikutti tässä olleen, ettei aikalaisten ollut syytä – tai edes järkevää – ottaa raamattua kirjaimellisesti, vaan heidän tuli tulkita sitä sisäisen Valonsa avulla. Olihan Woolmanin mukaan myös Mooses Jumalan palvelijana kuunnellut samaa sisäisen Valon ääntä, jonka sanomasta raamattukin yritti kertoa sanoiksi epätäydellisesti puetussa muodossa. Tämä

<sup>175</sup> Woolman 1762, 282–284; *”It looks to me that slave trade was founded and hath generally been carried on, in a wrong spirit [...] To suppose it right, that an innocent man shall at this day be excluded from the common rules of justice ; be deprived of that liberty, which :is the natural right of human creatures“.*

<sup>176</sup> Tämä näkyi hyvin Woolmanin ja Benezetin teksteissä, joissa kirjoittajat vetosivat raamatun lisäksi sisäiseen Valoon, kun pyrkivät kumoamaan orjuutta puolustaneen tekstin Jumalan sanana, tai muuten muokkasivat tulkintaa tunnetusta lainauksesta.

<sup>177</sup> Woolman 1762, 288–289; *”It is difficult for us to have any certain knowledge of the mind of Moses, in regard to keeping slaves, any other way than by looking upon him as a true servant of God, whose mind and conduct were regulated by An inward principle justice and equity“.*

teki siitä alisteisen jokaiselta ihmiseltä löytyvälle sisäiselle Valolle, minkä ansiosta kveekareiden moraalikäsitys määräytyi osin kunkin kveekarin oman pohdinnan kautta ja osin ryhmän sanelemana, kun he keskustelivat sisäisen Valonsa sanomasta yhdessä säännöllisissä kokouksissaan konsensustaan hakien. Nähdäkseni tämä dynamiikka mahdollisti kveekariorganisaation toimimisen eräänlaisena orjuudenvastaisen moraalin kohtuna, jossa orjuudenvastaisella ajattelulla oli suojapaikka kehittyä ja kasvaa.

Mielenkiintoisesti Woolman vei vuoden 1762 pamfletissaan eteenpäin myös aiemmassa pamfletissaan (1754) esiin nostamaansa ajatusta muukalaisuudesta ja muukalaisten oikeudesta reiluun kohteluun. Vuonna 1754 Woolman argumentoi, että vähintä mitä orjat ”muukalaisina” ansaitsivat, oli tulla jätetyiksi rauhaan. Eli toisin sanoen orjuus oli Woolmanin mukaan mustille kuin rangaistus, jota nämä eivät ansainneet – eiväthän siirtokuntalaiset orjuuttaneet muita siirtokuntalaisiakaan, jotka olivat heille muukalaisia. Tätä ajatusta hän käytti vuonna 1762 puhuessaan siitä syyttömän oikeutena. Hän nimittäin esitti, että muukalaisuuden sijaan mustia orjia tuli kohdella kuin omia sukulaisia, ja että näiden orjuuttaminen oli yhtä väärin kuin valkoisten lasten raahaaminen orjuuteen. Siksi jokaisen tuli kokea mustia kohtaan myötätunnonpisto sydämessään oli orja valkoinen tai musta.<sup>178</sup> Tästä hän eteni jakamalla silminnäkijäkertomuksia Afrikasta Guinean alueelta, minkä uskon olleen Benezetin vaikutusta Woolmaniin.<sup>179</sup>

Pamflettinsa lopussa Woolman kiteytti viestinsä ytimekkäästi kirjoittamalla:

*”Jos todella pidämme vapautta jokaisen syyttömän oikeutena, jonka Jumala sorretuillekin takaa, niin todella olemme sen heille [orjille] velkaa. He ovat vapautettuinkin lakiemme sitomia siinä missä kuka tahansa muu, ja tulevat tuomituksi rikoksista siinä missä muutkin. [...] heidän orjuudessa pitämisensä ilman oikeutettua syytä aiheuttaa vielä heidän vapauttamistaankin suurempia ongelmia.”*<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> Woolman 1762, 304.

<sup>179</sup> Woolman 1762, 308–318.

<sup>180</sup> Woolman 1762, 324; *”If we seriously consider, that liberty is the right of innocent men ; that the mighty God is a refuge for the oppressed ; that in reality we are indebted to them ; that they being set free, are still liable to the penalties of our laws, and as likely to have punishment for their crimes as other people : this may answer all our objections. And to retain them in perpetual servitude, without just cause for it, will produce effects, in the event, more grievous than setting them free would do, when a real love to truth and equity was the motive to it.”*; Paljon orjatyövoimaa käyttävillä alueilla pelättiin, että orjien massavapautus johtaisi sekasortoon.

Pamfletin sanoman kiteyttävässä lainauksessa on mielenkiintoista se, kuinka Woolman käsitteli lainauksessa vapautta jokaisen syyttömän oikeutena – joka kuului myös muukalaisille – ja toisaalta samalla esitti, että oikeuden vapauteen saattoi menettää lakia rikkomalla, vaikka vapaus olikin jumalaista alkuperää. Näiden ajatusten kautta Woolman tuntui pyrkineen rauhoitteluun niitä, jotka pelkäsivät mustien orjien vapauttamisesta mahdollisesti seuraavaa kaaosta. Orjuus ei missään vaiheessa ollut Woolmanille vain orjia koskenut ongelma, vaan tois(t)en vapauden riistäminen oli hänelle paitsi syntiä, se myös mädätti syntiin sortuneen orjuuttajan sielun. Tästä syystä orjuus olikin hänelle kokonaisvaltaisesti yhteiskunnallinen moraali-ongelma.<sup>181</sup>

Woolman toivoi, että massat tekisivät käytökseensä yhteiskunnan moraalisen selkärangan korjanneen ryhtiliikkeen, joka olisi pelastanut siirtokunnat levottomuuksilta. Levottomuudet kun Woolmanin mielestä johtuivat kansan ja hallinnon moraalista rappiosta, jonka seurauksena rappio manifestoitui laajemmin valtion toiminnassa, esimerkiksi sotien muodossa. Tämä olikin hänen tuotannossaan kauaskantoinen teema ja nousi sen keskiöön 1760-luvun lopussa.<sup>182</sup>

Myös Anthony Benezet julkaisi 1762 pamfletin, joka jatkoi hänen (1759) *Observations*:issa esiin nostamaansa teemaa orjuudesta kokonaisvaltaisena pahana, jonka lonkerot ulottuivat plantaaseilta orjamarkkinoille, orjalaivoihin ja Afrikkaan saakka. Oikeastaan Benezetin vuonna 1762 julkaistu *a Short Account of That Part of Africa Inhabited by the Negroes* alkoi kooltaan muistuttaa jo enemmän lyhyttä kirjaa kuin pamflettia. Robert Vauxin mukaan tämä oli samalla Benezetin ensimmäinen hänen kolmesta omakustanteisesta kirjallisesta tuotoksestaan,<sup>183</sup> jotka hän julkaisi vuosien 1762–1771 välillä. Useiden tutkijoiden mukaan Benezetin teosten merkitys orjuudenvastaiselle narratiiville oli ehkä suurempi kuin millään muulla orjuuden tuominneella kirjallisella tuotoksella. Benezetin teos vuodelta 1762 olikin tiiviissä yhteydessä miehen myöhempiin orjuudenvastaisiin kirjoituksiin, joissa hän laajensi vuonna 1762 paperille kirjoittamiaan näkemyksiä. Tästä johtuen käsittelen Benezetin vuosien 1762–1771 tuotannon yhtenä sisältökokonaisuutena, joka helpottanee kokonaiskuvan saamista Benezetin orjuusnarratiivista.

---

<sup>181</sup> Woolman 1762, 325–327.

<sup>182</sup> Tämän voi nähdä Woolmanille eräänlaisena tarpeena kitkeä moraalittomuus omasta kveekariryhmästään, mikä lieene seurausta hänen osallistumisestaan orjan myymiseen nuoruusvuosinaan. Tapahtuma nousee esiin useita kertoja läpi Woolmanin päiväkirjan ja tuntui kaivelleen hänen omatuntoaan.

<sup>183</sup> Vaux 1817, 31.

Kirja laajensi Benezetin edellisen, vuonna 1758 julkaistun 10 sivuisen pamfletin luomaa kuvaa orjuudesta ja orjuuttamisesta. Ennen kaikkea hän korosti orjien kokemusta ja toi näiden näkökulman keskustelun etualalle. Hän tarjosi valkoiselle lukijalleen kosketuspinnan orjan kokemukseen ja inhimillisti aiemmin jopa persoonattomaksi jääneen mustan orjan. Näin syntyi orjuudenvastaisen narratiivin protagonistin.

Benezet aloitti kirjansa vastuullistamalla orjakauppiaita teoistaan vielä edellistäkin pamflettiaan tiukemmin sanakääntein. Hän totesi eurooppalaisten provosoineen afrikkalaisheimoja määrätietoisesti sytyttääkseen heimosotia, joilla eurooppalaiset varmistivat, että orjiksi myytäviä sotavankeja riitti.<sup>184</sup> Tällä tavoin hän korosti eurooppalaisten orjakauppiaiden pahuuden olleen tarkoituksenmukaista ja määrätietoista. Kirja lainasi tiheään Ranskan Afrikan kauppakomppanian edustajaa Jean Barbot'ta, jonka Afrikan matkojen kokemuksesta rakentui kirjan tarinakaari, henkilöhahmot (orjat, orjuuttajat ja orjakauppiaat) ja tapahtumakonteksti.<sup>185</sup> Seuraava Benezetin Barbot'ltä lainaama sitaatti antaa hyvän kuvan Benezetin mustan protagonistin pohjimmaisesta luonteesta:

*”Odeon asukkaat ovat yleisesti ottaen kelvollista kansaa ja hyväntahtoisia ihmisiä, joiden kanssa on helppo tulla toimeen, kun eurooppalaisten heiltä vaatimat tarpeet pysyvät kohtuuden rajoissa. Mutta kun heihin suhtaudutaan ylimielisesti ja epäkohteliaasti, niin ovat he uppiniskaisia ja puolustavat ylpeyttään. Tällöin he eivät taivu, vaikka mikä olisi.”*<sup>186</sup>

Kuten lainauksesta voi huomata, korosti Benezet lainauksella mustien inhimillisiä puolia. Mustat suojelivat ylpeyttään, halusivat osakseen reilua kohtelua ja kykenivät yhteistyöhön. He eivät olleet syntyjään villejä barbaareita, jollaisina heidät usein nähtiin, vaan vapaina Afrikassa eläessään heissä oli paljon samaa valkoisten siirtokuntalaisten kanssa. Nähdäkseni Benezetin mustista tässä välittämä kuva oli selvä jatkumo hänen omalle ajattelulleen, joka näkyi jo hänen ensimmäisessä, vuoden 1754 pamfletissaan. Siinä Benezet nimittäin oli selvästi esittänyt, että mustat olivat vain orjuuden villeiksi taannuttamia, nyt tämä ajatus sai lisää lihaa luidensa ympärille ja Benezet pyrki osoittamaan näkemyksensä todeksi tosimaailman esimerkkejä

---

<sup>184</sup> Benezet 1762, 36.

<sup>185</sup> Benezet 1762.

<sup>186</sup> Benezet 1762, 39; ”Barbot says, ‘The inhabitants of Oedo are, for the generality, very civil, good natured people, easy to be dealt with, condescending to what the Europeans require of them in a civil way, but if treated with haughtiness and rudely, they are stiff and high, and will not yield on any account’“.



apunaan käyttäen. Nyt mustat alkoivat saada enemmän ihmiselle kuuluneita piirteitä, he alkoivat muistuttaa Benezetin lukijaa. Nähdäkseni Benezet yritti tällä kertoa lukijalleen, että siirtokuntien plantaaseilla työskennelleiden mustien synnynnäiseksi villeydeksi usein tulkittu käytös johtui yksinomaan mustien huonosta kohtelusta.

Seuranneilla sivuilla Benezet lainasi useita Afrikassa käyneitä kauppiaita ja matkalaisia, joiden kokemukset vahvistivat Barbot'n lainauksen lukijalle antamaa kuvaa. Luulen, että Benezetin henkilökohtainen syventyminen Barbot'n, Willemin ja Bosmanin Afrikka-kuvauksiin lienee auttanut häntä itseäänkin samaistumaan mustan orjan rooliin, jossa tämä raahattiin vastentahtoisesti pois kotikonnuiltaan. Yksi osoitus tästä oli, että läpi kirjansa Benezet vaikutti esittäneen lukijalleen implisiittisesti kysymyksen: millainen villi sinusta tulisi, jos vapautesi vietäisiin ja itsemääräämisoikeutesi ryöstettäisiin, hyväksyisitkö sitä? Nyt mustat olivat Benezetille pohjimmiltaan kunnon kansalaisia, siinä missä valkoisetkin, ja luonnollinen vapaus kuului myös heille.

Benezet välitti kuvaa mustien kyvystä elää sivistyneessä yhteiskunnassa vapaina osoittamalla lukijalleen, että Afrikassa mustat elivät jo tällaisissa yhteiskunnissa, jotka muistuttivat paljon jopa Eurooppaa ja Pohjois-Amerikan siirtokuntia:

*”Barbot toteaa, ’sisämaan ihmiset elättävät itsensä maanviljelyllä ja kaupankäynnillä. He toimittavat markkinoille viljaa, hedelmiä ja palmuviiniä. Täällä maa tuottaa niin suunnattoman määrän maissia, että sitä laivaavat ulkomaille myytäväksi niin eurooppalaiset kuin itse mustatkin.”*<sup>187</sup>

Benezetin ja Barbot'n Afrikka näyttäytyi varsin idyllisenä asuin- ja viljely-ympäristönä, mikä lienee ollut keskeistä lukijan ja mustan protagonistin välisen samaistumisprosessin luomisessa. Kirjan lukijat, kun usein itsekkin viljelivät tai omistivat maata, riippumatta siitä oliko heillä orjia vai ei. Ikävä kyllä Barbot'n sitaatti kuitenkin jatkui:

*”Hän [Barbot] lisää, että ’Delmian maasta (joka aiemmin oli väkirikas valtakeskittymä, on nyt tyhjentynyt asukeistaan sitä riivanneiden sotien seurauksena. Sotien, joita hollantilaiset lietsoivat mustien välille, kunnes koko maa tyhjäksi asukkaista, eikä ihmisiä enää riitä viljelemään maata.) löytyi runsaasti*

---

<sup>187</sup> Benezet 1762, 41; ”Barbot says, “The inland people employ themselves in tillage and trade, and supply the markets with corn, fruit and palm wine; the country producing such vast plenty of Indian wheat that abundance is daily exported as well by Europeans as blacks“.

*hyvin rakennettuja kaupunkeja, joita ympäröi maissia, karjaa, palmuviiniä ja öljyä tulvillaan olevat pellot.*”<sup>188</sup>

Barbot’n sitaatin loppu poltti lukijan mieleensä Afrikasta maalaaman idyllin maan tasalle. Samalla myös antagonistit (eurooppalaiset) oli astunut benezetiläisen narratiivin näyttämölle. Tällainen tarinankerronta, tapahtumapaikan kuvailu ja henkilöhahmojen (protagonisti ja antagonistit) esittely olivat aivan uutta orjuudenvastaiselle kirjoittelulle. Benezetin edellinen pamfletti oli ollut huomattavasti käsillä olevaa lyhyempi ja muu orjuudenvastainen tuotanto nojasi lähes poikkeuksetta yksinomaan uskonnollisiin argumentteihin. Tosin uskonnollisuuttaan ei Benezet tässä teoksessa yrittänyt peitellä, mutta se jäi nyt selvästi marginaaliin uuden tarinankerronnan ja koherentin juonikaaren alle.

Benezet jatkoi kuvaamalla afrikkalaisten yhteiskuntien oikeusjärjestelmiä, joissa heimopäällikkö usein kulki ympäri maata kuunnellen ihmisten valituksia heidän kokemistaan vääryyksistä. Esimerkkinä tällaisesta järjestelmästä Benezet käytti Hyväntoivonniemen hottentotteja, joiden oikeusjärjestelmästä ei hänen mukaansa löytynyt ollenkaan korruptiota – toisin kuin Euroopasta, hän totesi.<sup>189</sup> Merkilläpantavaa oli, että Benezet tosiaan käytti Afrikan heimoja ja ihmisiä kuvatessaan nimityksiä kuningas ja kansa, mikä helpotti lukijan samaistumista kirjassa esitettyyn ympäristöön. Mielestäni tämä kertoi myös vapauskeskustelun käsitteistön juurtuneen syvälle hänen ajatteluunsa. Benezetin esimerkki hottentottien yhteiskunnasta oli sikäli mielenkiintoinen, että hän tuntui tällä antaneen lukijalleen kuvaa ihanteellisesta – jopa Jonathan Mayhew’n käsitystä oppikirjamaisesti vastanneesta – yhteiskunnasta, jossa hallitsijan valta ja oikeus hallita perustuivat yksin kansan myöntämään oikeutukseen hallita. Tämä oli nähdäkseni Benezetin esimerkki siitä, että myös ei-kristityt barbaarikansat kykenivät muodostamaan luonnolliseen vapauteen perustuvia yhteiskuntia, joissa hallitsija toiminnallaan tunnusti valtansa sikiävän kansaltaan (Jumalalta). Koska Jumalan tahto toteutui kerettiläisyydestä huolimatta barbaariyhteiskunnissa, niin eiväthän kristityt voineet jäädä barbaareille kakkoseksi, minkä vuoksi orjuus tuli Benezetin mielestä kieltää.

Benezet esitteli kirjassa kaksi yleisintä tapaa, joilla kauppatavara (orjat) lopulta päätyi valkoisten orjakauppiaiden käsiin. (1) Tuntematonta lähdettä lainaamalla hän

<sup>188</sup> Benezet 1762, 41; ”He adds that ‘the country of Delmina (which was formerly very powerful and populous, though now so much drained of its inhabitants by the intestine wars fomented among the Negroes by the Dutch that there does not remain enough inhabitants to till the country), abounded with fine well-built and populous towns, enriched with vast fields of corn, cattle, palm wine and oil’”.

<sup>189</sup> Benezet 1762, 42–43.

havainnollisti, kuinka eurooppalaisten lisäämä orjien kysyntä Afrikassa sai paikalliset orjien välittäjät samoamaan jopa 600-700 kilometriä sisämaahan ostamaan orjia tai tilaisuuden tullen jopa kaappaamaan vapaita ihmisiä kauppatavaraksi. Benezetin mukaan nämä poloiset rahdattiin rannikolle, merkittiin polttoraudalla ja laivattiin Amerikkaan epäinhimillisen ahtaissa oloissa vailla ruokaa tai toivoa pelastuksesta.<sup>190</sup> (2) Toista orjien hankkimistapaa Benezet kuvasi lainaamalla George Wallisia: ”*Me tiedämme, että heidät [mustat orjat] ostetaan paikallisilta ruhtinailta [heimopäälliköiltä], jotka teeskentelevät omistavansa heidät.*”<sup>191</sup> Kaikki orjat eivät siis olleet edes sotavankeja, kuten moni orjuuden puolustaja tuohon aikaan väitti. Vielä tätäkin irvokkaampi ajatus siirtokunnissa lienee kuitenkin ollut ajatus ruhtinaasta, joka teeskenteli omistaneensa kansansa. Käytiinhän siirtokunnissa nimittäin orjuuskeskustelun rinnalla myös ajatustenvaihtoa vapauden ajatuksesta, johon kansansa omistanut kuningas ei istunut. Kuningas itse sai oikeutuksen valtaansa kansalta, jos hän hallitsi oikeudenmukaisesti kansaansa kuunnellen ja sen vapautta suojellen. Tästä syystä Benezetin George Wallisilta lainaama sitaatti ja sitä seurannut tarkempi kuvailu olikin mielenkiintoinen. Se nimittäin nähdäkseni pyrki osoittamaan vapauden teoriaan nojaten, että koska siirtokuntalaiset itse ajattelivat, ettei hallitsija voinut omistaa kansaansa, tuli jokaisen siirtokuntalaisen tämän seurauksena tuomita valtaansa väärinkäyttäneiltä heimopäälliköiltä hankittujen mustien orjuuttaminen. Se, kun ei sopinut siirtokuntalaisten omaan moraalikäsitelmään, vaikka käytäntö olisi ollut oikein joidenkin barbaarikansojen mittapuulla. Siihen orjakaupan puolustajat nimittäin vetosivat esittäessään, että orjat hankittiin rehdin kaupankäynnin periaatteiden mukaisesti.

Benezetin entistä tiukemman orjuudenvastaisen sävyn voi huomata myös hänen kritiikistään orjien hankintakeinoja ja epäinhimillistä kohtelua kohtaan. Hän pyrki vastaamaan lukijansa pelkoon siirtokuntien luhistumisesta, jos orjuus kiellettäisiin, ja samalla esitti, että luhistuisivat siirtokunnat tai ei, niin orjuus oli syntinä liian suuri jatkettavaksi.<sup>192</sup> Nähdäkseni siirtokunnissa samaan aikaan päätään nostanut vapausajattelu manifestoitui Benezetin tekstissä hänen mainitsemiinsa oikeudenmukaisuuteen ja ihmisyyden lakeihin. Sanat voi nähdä synonyymeinä Jumalan tahdolle (oikeudenmukaisuus) ja Jumalan antamalle vapaudelle (ihmisyyden lait), joiden rikkominen oli moraalitonta ja samalla hyökkäys itse Jumalaa vastaan. Näin Benezetin orjuudenvastainen argumentointi hyödynsi laajemmassa

<sup>190</sup> Benezet 1762, 46–48.

<sup>191</sup> Benezet 1762, 48; ”*We all know that they (the Negroes) are purchased from their princes, who pretend to have a right to dispose of them,*”.

<sup>192</sup> Benezet 1762, 49.

aikalaiskeskustelussa rakennettuja vapausajattelun retorisia auktoriteetteja – kuten synnynnäistä vapautta ja ihmisten oikeuksia – joiden painoarvon muutkin kuin orjuuden vastustajat tunnustivat. Yleisellä tasolla raamatun arvo Benezetille absoluuttisena moraaliauktoriteettina jäikin kirjassa taka-alalle, mikä oli nähdäkseni merkittävä muutos aiempaan orjuudenvastaiseen kirjoitteluun. Tämä saattoi myös lisätä Benezetin kirjan suostutteluvoimaa, ihmisillä kun saattoi olla omia Benezetistä poikenneita raamattutulkintoja, joiden muuttaminen olisi ollut vaikeampaa kuin keskustelun käyminen vasta muovautuvan ja kaikkien jakaman vapausretoriikan kautta. Mitä vapaus kullekin taholle tarkoitti ja kenelle se kulloinkin kuului, oli kuitenkin toinen juttu, vaikka yleisellä tasolla siirtokuntalaisilla vaikutti olleen asiasta jonkinlainen yhteisymmärrys. Tämän varjolla Benezet oli löytänyt vapausajattelusta retorisen ohituskaistan, jolla hän saattoi sivuuttaa teologian koukerot ja rakentaa yhteisymmärrystä eri maailmankatsomusten välille.

Vaikka Benezet totesi kirjassa dramaattisesti, että siirtokuntien on parempi luhistua kuin sallia moraaliton orjuus, niin asetan kuitenkin kyseenalaiseksi, pitikö Benezet tätä edes todennäköisenä seurauksena orjuuden lakkauttamiselle. Olihan Georgian siirtokunnassakin pärjätty ilman orjia 1731–1751, vaikka siirtokunnan asukkaat olivatkin tyytymättömiä kasvulukuihin. Benezet ei kuitenkaan tyytynyt kirjassa ohittamaan orjuuden puolustajien argumentteja siirtokuntien luhistumisesta sillä perusteella, että hän oli jo osoittanut lukijalleen orjuuden kokonaisvaltaisen kauheuden. Hän hyökkäsi vielä orjuuden puolustajien raamatullisia argumentteja vastaan analogia aseenaan:

*”Sitä [orjajärjestelmää] puolustetaan sanomalla, että ’jossain barbaarisissa maissa sotavangit usein myydään orjuuteen, tai muuten heidät surmattaisiin. Tämän vuoksi orjat ovat elämänsä velkaa ostajilleen, mikä pätee myös heidän lapsiinsa, jotka eivät ilman ostajaa edes syntyisi. [...] Me, arvon aateliset ja ruhtinaat [Benezet suuntasi viestinsä vaikuttajille], olemme usein oman elämämme velkaa kätilölle, kirurgeille ja lääkäreille, joilla on osaaminen ihmiselämän pelastamiseen. Tämä ei kuitenkaan oikeuta heitä myymään potilasta orjuuteen.”*<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Benezet 1762, 51, *”It’s pleaded that, “in some barbarous nations unless the captives were bought for slaves they would all be murdered. They therefore owe their lives and all they can do to their purchasers, and so do their children who would not otherwise have come into life. [...] we, our nobles, and princes, often owe our lives to midwives, chirurgeons, physicians, etc . One who was the means of preserving a man’s life is not therefore entitled to make him a slave, and sell him as a piece of goods “.*

Lääkärianalogialla Benezet toi raamattukontekstissa rakennetun orjuutta puolustaneen argumentin vapausretoriikan piiriin vapaana raamatun painolastista. Hän pystyi purkamaan sen raamattu-auktoriteetin merkityksestä ja osoittamaan orjuuden puolustajien kaksinaamaisuuden. Orjuuskuvan, orjuuden oikeutuksen ja teologian muuttaminen tuntuivatkin yleistyneen Benezetin 1762–1771 välisessä kirjallisessa tuotannossa, joka antoi orjuuden puolustajien argumentoinnista kuvan hätäratkaisuin vailla laajempaa rakennetta ja kykyä kestää lähempää tarkastelua. Kiinnostavaa kyllä, Benezet siis loi uutta raamattutulkintaansa kaikin muin keinoin kuin raamatun teksteillä – hän keskittyi tuhoamaan vastapuolensa raamattuargumentit ja tukemaan omaa näkemystään maailman tapahtumilla.

Kirjansa loppua kohden Benezet toi vielä esittelemänsä orjuuden kauheudet niiden laajuuden mittakaavaan. Aiemmissa pamfleteissaan hän oli esittänyt orjuuden barbaarisena konventiona,<sup>194</sup> joka oli historian aikalaisille jättämä moraalinen syntisäkki. Nyt vuoden 1762 kirjassa hän antoi tälle syntisäkillä mittasuhteet, koon ja painon, jotka hän asetti suoraan lukijansa silmien eteen punnittavaksi. Tämän hän teki orjalaivalla työskennellyttä Thomas Phillipsiä lainaamalla:

”[Phillips kirjoittaa] *’He ottivat laivaansa 700 orjaa. Kun miehet tuotiin laivaan, niin kahlittiin heidät välittömästi yhteen kahden pareiksi, minkä oli tarkoitus estää mahdollinen kapina ja rantaan uiminen. Mustat [...] ovat niin haluttomia jättämään kotimaansa, että usein joku heittäytyy kanootista, veneestä ja laivasta mereen ja hukuttautuu samalla pelastamaan tulevia veneitä vältellen... Tällä kertaa hukuttautuneita oli 12 ja loput kuolleet näännyttivät itsensä hengiltä....’* [Benezet alkaa puhua] *Phillips määrättiin katkaisemaan kädet ja jalat joiltakin (kuten muut kapteenit olivat tehneet), mutta hän kieltäytyi. Mustien [Afrikassa] laivaan lastaamisen jälkeen ja Barbadoselle laivaamisen aikana kuoli heistä 320 erilaisiin tauteihin.*”<sup>195</sup>

<sup>194</sup> Benezet 1759, 23; Benezet 1762.

<sup>195</sup> Benezet 1762, 57, ”*they took seven hundred slaves on board; when they were brought in the vessel, the men were all put in irons, two and two shackled together, to prevent their mutinying or swimming ashore. The Negroes,*’ says he, *are so loath to leave their own country that they have often leaped out of the canoe, boat and ship, into the sea, and kept under water till they were drowned, to avoid being taken up and saved by the boats which pursue them.... They had about twelve Negroes, who willingly drowned themselves; others starved themselves to death.... Phillips was advised to cut off the legs and arms of some to terrify the rest (as other captains had done) but this he refused to do. From the time of his taking the Negroes on board to his arrival at Barbados, no less than three hundred and twenty died of various diseases.*”.

Lukijan oli helpompi käsitellä lainauksessa esiin noussutta orjuuden julmuutta, kun Benezet oli aiemmin kuvannut Afrikan samankaltaiseksi lukijan kotikontujen kanssa ja helpottanut lukijan samaistumista mustan protagonistin asemaan. Useat tällaiset Benezetin orjuuden julmuuksia kuvanneet lainaukset nostivat juuri mustien kokemuksen Benezetin tuotannon keskiöön. Tällaista tarinallista kerrontaa on löydettävissä läpi Benezetin narratiivin sen läpi kulkevista hahmoista ja arkkityypeistä. Rauhallisessa maassa asuva musta (protagonisti) – johon lukija samaistui – on helppo paikantaa tarinan päähenkilöksi ja orjuuttajat kauppiasta kapteeniin asettuivat tarinan moraalisen pahan (antagonistin) rooliin. Aina Benezet ei edes artikuloinut orjuuttajien antagonistista luonnetta, vaan antoi käyttämiensä lainausten puhua puolestaan, jolloin lukija sai itse tulkita Benezetin narratoimaa tarinaa vapaasti.

Narratiivi on mielenkiintoinen konstruktivistisen ja moraalipsykologisen linssin läpi tarkasteltuna. Moraalipsykologian näkökulmasta se pitää sisällään kaksijakoisen itse itsensä täyttävän rungon. Tarinan tapahtumapaikasta ja asetelmasta (kontekstista) on löydettävissä usein jopa eksplisiittisesti ilmaistut hyvä ja paha, mutta kun näitä ei ilmaista suoraan, tulkitsee lukija ne oman moraalikäsitteensä tai hänelle esitetyn kontekstin kautta.<sup>196</sup> Täten moraalinen hyvä ja paha kulkivat usein implikoituina myös Benezetin rivien välissä.

Benezetin orjuudenvastainen narratiivi vaikuttaakin teorioiden valossa varsin suostuttelukykyiseltä. Se rakensi lukijansa silmien eteen moraalimaailman näyttämön, esitteli sen hahmot, samaisti lukijan protagonistin rooliin, loi konfliktin antagonistin kanssa ja kuljetti lukijan lopulta tarinakaaren loppuun. On tietysti aavistuksen naiivia olettaa, että lukijoiden sosiaalisen identiteetin rakennustyö olisi tapahtunut jokaisen ihmisen kohdalla näin yksioikoisesti, mutta puhetta ja toimintaa Benezetin tekstit joka tapauksessa saivat aikaan. Benezetin tekstit nimittäin herättivät useita oman aikansa merkkihenkilöitä orjuudenvastaiseen taisteluun. Tällaisia henkilöitä olivat muiden muassa metodismin isä John Wesley ja Thomas Clarkson, joka Robert Vauxin mukaan *A Short Account of That Part of Africa Inhabited by the Negroes* (1762) innoittamana ryhtyi ajamaan orjakaupan kieltävää lainsäädäntöä Isossa-Britanniassa.<sup>197</sup> Maan parlamentti hyväksyi lopulta Clarksonin esityksen ja laki astui voimaan 1807, johon Benezetillä oli tässä mielessä välillinen vaikutus.

Luen Benezetin tekstien yhdeksi suostuttelevuuden tekijäksi sen, että hän rakensi vuoden 1759 pamflettiaan seuranneet tekstinsä puhtaan uskontoargumentoinnin sijaan

<sup>196</sup> Graham 2012, 11–33; Gray 2012, 109–128.

<sup>197</sup> Vaux 1817, 35.

vapausretoriikan sisälle käyttäen sen käsitteistöä. Nähdäkseni tämä lisäsi kirjan ajankohtaisuutta ja antoi Benezetille mahdollisuuden laittaa aiempaa vapaammin sanoja 'Jumalan suuhun' kuin jos hän olisi vapausretoriikan sijaan vaikkapa lainannut raamattua ja vedonnut alati sisäiseen Valoonsa, joka muutenkin saattoi olla etäinen ei-kveekareille. Tässä mielessä vapauden retoriikka oli Benezetille paitsi työkalu puhua vapaammin Jumalan äänellä, myös popularisoida orjuudenvastaista sanomaa laajemmin vapauskeskustelun piiriin.

Muutoksena vanhaan Benezet ei myöskään vaatinut enää vuoden 1762 kirjassaan, että mustien mielet tulisi kultivoida ennen heidän vapauttamistaan. Tätähän Benezet oli esittänyt vuoden 1754 pamfletissa. Luulenkin hänen mielensä muuttuneen Afrikan yhteiskunnista kertoneita matkakertomuksia lukiessa, mikä lienee valanut häneen lisää uskoa aiemmasta johtopäätöksestään mustien samankaltaisuudesta valkoisten kanssa. Nyt Benezetin näkemys olikin, että mustat olisivat hyvin voineet elää vapaina valkoisten rinnalla, mistä yksittäisten vapauteen päässeiden orjien hyvä käytös oli osoitus.<sup>198</sup>

Benezetin 1762 kirjan sanoma eli vahvana myös hänen seuraavassa pamfletissaan. David Crosbyn mukaan Benezetin vuosina 1766–1767 ilmestynyt pamfletti, *a Caution and Warning to Great Britain and Her Colonies*, oli hänen laajalevikkisin hengentuoksensa, jonka painatuksen Benezet myös kustansi itse.<sup>199</sup> Sitä levitettiin 4 000 kappaletta Amerikassa ja 1 500 kappaletta Englannissa, minkä lisäksi siitä toimitettiin ainakin 800 kappaletta myös Ison-Britannian parlamentin jäsenille. Benezet jakoi avokätisesti pamfletteja tuntemilleen kveekareille ja tuntemattomille, jotka sattuiivat aiheesta kiinnostumaan.<sup>200</sup> Tästä huolimatta brittiläistä abolitionismia tutkinut Cristopher Brown on todennut, että kyseinen pamfletti ei saanut julkaisuhetkellään paljoakaan huomiota Isossa-Britanniassa, jossa sen sanomaan herättiin uudemman kerran Yhdysvaltojen itsenäisyys sodan jälkeen.<sup>201</sup>

Pamfletti alkoi Benezetin edellisen kirjan lyhyellä kertauksella ja vetosi luonnonoikeuteen itsestäänselvyytenä vailla tarvetta mainita Jumalaa, tai edes tätä kuvannutta epämääräisempää käsitettä, pyhyyttä.<sup>202</sup> Tästä syystä nykylukija voi saada teoksesta kuvan astetta sekulaarimmasta maailmankuvasta kuin mitä Benezet todellisuudessa omasi. Nähdäkseni riisuttu uskontoretoriikka kertoi kuitenkin entistä vahvemman vapausretoriikan

---

<sup>198</sup> Benezet 1962, 68.

<sup>199</sup> Vaux 1817, 31.

<sup>200</sup> Crosby 2013, 106.

<sup>201</sup> Brown 2006, 137.

<sup>202</sup> Benezet 1766–1767, 85–87.

omille jaloilleen nousemisesta ja sen käsitteistön kasvaneesta kyvystä tuoda tekstiin kansa suorana auktoriteetin äänenä, joka oli aiemmin aukikirjoitettu Jumalan tahdoksi. Tässä mielessä vapausretoriikan murros näkyi myös Benezetin pamfleteissa. Enää luonnollisten vapauksien kaikkia puolia ei tarvinnut perustella viittaamalla jatkuvasti raamattuun, kun vapaus, ihmisten oikeudet ja brittien sorto alkoivat saada jalansijaa siirtokuntien päivittäisinä keskustelunaiheina 1764 säädetyn sokerilain ja sitä seuranneen myllerryksen myötä.

Nyt, 1760-luvun puolivälin jälkeen, Benezetin edellisen kirjan henki välittyi hänen pamfletistaan astetta kireämpänä William Smithin – joka kaiketi kuului Britannian kauppakomppaniaan – äänellä. Euroopan kristityt eivät nimittäin Smithin mukaan tulleet kertomaan Herran Kristuksen ilosanomaa, vaan yksinomaan lietsomaan sotaa paikallisten heimojen välille. He houkuttelivat heimopäälliköt haureuteen lahjomalla näitä alkoholilla ja myymään veljensä orjiksi.<sup>203</sup> Tällä Benezet havainnollisti, että orjuuden koko prosessin juuret olivat läpeensä mädät, eikä kukaan ansainnut orjuuden kohtaloa osakseen. Sen kieltäminen olisi kielinyt vastaajan moraalista kieroudesta, oman edun ajamisesta, tai epäkoherentista moraalikäsitteestä vapausajattelun viitekehyksen sisällä. Benezetin havainnollistamalle tilannekuvalle onkin vaikea löytää edes etäisesti kelvollinen orjuuden oikeuttanut argumentti, enkä tällaista tutkimusta tehdessäni ole löytänytkään. Ellei vastauksesi sitten laske mustien ihmisyyden kiistämisestä, jonka varjolla oikeus synnyntyneeseen vapauteen heiltä usein evättiin.

Ehkä silmäänpistävintä pamfletissa on kuitenkin yhä eksplisiittisempi luonnonvapauteen ja ihmisten samankaltaisuuteen vetoaminen. Tätä näkökulmaa Benezet tukee viittaamalla ”*tunnettuun paroni Montesquieu’hun*”, joka totesi ”*Lakien henki*” teoksessaan, ettei ”*mikään tee ihmisestä eläintä yhtä tehokkaasti kuin orjana eläminen vapaiden keskellä. Tällaiset ihmiset muuttuvat luonnostaan yhteiskunnan vihollisiksi ja heistä koottu joukko on aina vaarallinen.*”<sup>204</sup> Näin valistusfilosofian henki nousi Benezetin teoksissa yhä selvemmin etualalle, kun vuosisata eteni. Nähdäkseni Montesquieun lainaus, ja se että Benezet ylipäättään lainasi häntä, kertoi molempien miesten syventyneestä orjien näkökulman ymmärryksestä ja tällaisen ajattelun yleistymisestä, koska orjien näkökulman huomioineet argumentit eivät selvästikään enää nousseet esiin vain yhdestä lähteestä.

---

<sup>203</sup> Benezet 1766–1767, 92–95.

<sup>204</sup> Benezet 1766–1767, 96; ”*The noted Baron Montesquieu gives it as his opinion in his Spirit of Law, page 348, that ‘nothing more assimilates a man to a beast than living among freemen, himself a slave; such people as these are the natural enemies of society, and their number must always be dangerous.*”“.



Premissinomainen ajatus kristillisyyden sivistävästä luonteesta (hyveelliset raamit pitivät käytöksen korrektina) ei kuitenkaan hävinnyt missään vaiheessa Benezetin teksteistä kokonaan. Sen sijaan Benezet tuntui itseasiassa kokeneen jopa entistä vähemmän tarvetta ajatuksen perustelemiselle. Näin nähdäkseni siksi, että vapauden ajatuksen kiinteä osa olivat vapautta vartioineet ja mielivaltaa rajoittaneet raamit, jotka yhdessä kontekstissa olivat valtio, toisessa kristinuskko, ja kolmannessa jopa hyveellinen orjanomistaja.

Samaa tarinaa kertoi myös Benezetin 1771 julkaisema *Some Historical Account of Guinea*, joka oli paitsi hänen kolmas omakustanteinen teoksensa,<sup>205</sup> myös moni tutkija tuntuu pitävän sitä yhtenä orjuuden vastustajien ja myöhemmän abolitionistisen liikkeen tärkeimmistä teoksista. Kirjassa oli paljon samaa hänen kahden edellisen julkaisunsa kanssa, mutta laajuudeltaan se oli selvästi edeltäneitä massiivisempi teos. Siksi siihen mahtui myös enemmän tarinallista kerrontaa, numeerista tietoa ja lainauksia Afrikassa käyneiltä matkalaisilta. Se syvensi aiempaa orjuuskuvaa vielä Benezetin edellistä tuotantoa vahvemmin, ja onpa teoksen pelkkä sivumääräinen pituuskin jo voinut antaa sen sanomalle painoa. Benezetin tuotantoon ja sen myöhempiin vaikutuksiin perehtyneen tutkijan, David Crosby'n, mukaan *Some Historical Account of Guineasta* tuli eräänlainen abolitionistien raamattu, joka vaikutti ihmisten mieliin pitkään vielä 1800-luvulla. Crosby toteaa teoksen tehneen syvän vaikutuksen muiden muassa William Loyd Garrisoniin,<sup>206</sup> jonka ympärille 1830-luvun radikaali-abolitionismi myöhemmin syntyi.<sup>207</sup>

Benezet kuvasi kirjassa afrikkalaisten veljeyttä ja mantereen rehevää luontoa edellisiä teoksiaan pidemmin.<sup>208</sup> Näin myös orjakauppiaiden näyttämölle astuminen nieli aiempaa suuremman merkkimäärän kirjasta, mikä auttoi Benezetiä korostamaan afrikkalaisten inhimillisyyttä. Merkittävä ero aiempaan, tässä teoksessa kuitenkin oli tapa, jolla Benezet hyödynsi numeerista tietoa. Hän esitteli Afrikan tuhansien mailien rantaviivan, jolta orjat ostettiin, ja kertoi kolmesta laivasta sekä niiden 140-henkisistä miehistöistä.<sup>209</sup> Hän vaikutti itsekin yllättyneen orjakaupan mittakaavasta todetessaan Afrikasta laivatun vuosittain yli 100 000 orjaa.<sup>210</sup> Näin orjakaupan mittakaava laajeni lukijan silmien edessä vielä aiemmasta Thomas Phillipsin kertomuksesta, kun kyse ei ollut enää vain yhdestä laivasta miehistöineen

---

<sup>205</sup> Vaux 1817, 31.

<sup>206</sup> Crosby 2013, 107.

<sup>207</sup> Nelson 1966, ix–xxii.

<sup>208</sup> Benezet 1771, 116–124.

<sup>209</sup> Benezet 1771, 131.

<sup>210</sup> Benezet 1771, 162.

ja orjineen. Nyt kertomukset verkottuivat laajaksi järjestelmäksi, joka kattoi koko Atlantin valtameren.

Toisena mielenkiintoisena teemana teoksessa toistui muutamaankin otteeseen eurooppalaisten Afrikkaan tuoma hyvä vaikutus, jonka Benezet esitti vaihtoehtona orjakaupalle. Se kuitenkin rajoittui toistaiseksi vain orjakauppaa edeltäneeseen aikaan, jolloin Herran ilosanomaa Afrikkaan vieneet kristityt olivat saaneet mantereella hyvääkin aikaan pakanoita käännättämällä.<sup>211</sup> Tällä hän kaiketi tarkoitti kristinuskon sivistävää vaikutusta, jolla oli Benezetin näkemyksen mukaan potentiaali nostaa barbaarit sivistyksen pariin. Tällä orjakauppa Benezetin mukaan oli korvattava. Ehdotus oli uskonmieheltä ymmärrettävä, mutta nähdäkseni siitä paistoi myös aavistus idealismia. Mielenkiintoisen Benezetin ehdotuksesta kuitenkin teki se, että hänellä oli nyt tarjota edes jokin vaihtoehto orjakaupalle tulevaisuuden visiona. Vaihtoehtoisesta visiosta oli ollut apua nimittäin myös 1750-luvulla kveekaripiireissä, jossa aiempi usko mustien orjina pysymiseen alkoi vaihtua uuteen visioon orjien vapautteen valmistelemisesta.

Isona muutoksena aiempaan Benezet tuntui antaneen enemmän tilaa myös matkakertomusten lainauksille ja näiden kertomalle tarinalle. Samaan tapaan hänen moraaliset toteamuksensa jäivät vähemmälle ja Benezet tuntuu luottaneen aiempaa enemmän lukijaansa tekstin tulkitsijana. Aivan kuin Benezetiä ympäröinyt välitön asenneilmapiiri olisi muuttunut vahvemmin orjuuden tuominneeksi. Osin tästä varmasti olikin kyse. Etenkin kveekaripiirit olivat tulleet pitkän matkan William Southebyn ajoista 1700-luvun alusta, sekä Benjamin Layn 1740-luvun aktivismista ja 1750-luvulta, jolloin orjuudenvastainen ajattelu oli kveekareiden keskuudessa ottanut kunnolla tuulta purjeisiinsa.

Laajemmassa yhteiskunnassa tilanne ei kuitenkaan ollut vielä näin ruusuinen ja kveekariliikkeellä oli pitkään lähes monopoliasema orjuuskeskustelussa.<sup>212</sup> Tästä syystä luulenkin Benezetin kirjoitustyylin kielineen enemmän kveekariliikkeen sisäisestä asenneilmapiiristä kuin laajemmasta yhteiskunnallisen ajattelun muutoksesta. Orjuudenvastaisen liikkeen kasvamisesta 1770-luvulla kertoi myös Benezetin 1775 perustaman orjien vapauttamiseen tähdänneen järjestön *Society for the Relief of Free Negroes Unlawfully Held in Bondage* perustaminen.<sup>213</sup> Sen jäsenistöön liittyi perustamishetkellä

<sup>211</sup> Benezet 1771, 126, 134 & 137.

<sup>212</sup> Vaux 1817, 103.

<sup>213</sup> Davis 1999, 216; Vaux 1817, 103.

tunnettujen kveekaranimien lisäksi Thomas Paine ja myöhemmin muita Amerikan perustamisajan voimahahmoja, kuten Benjamin Franklin.<sup>214</sup>

Tämä kuvaakin Benezetin vaatimusten orjien vapauttamisesta voimistuneen paitsi retorisesti, myös käytännön toimien tasolla, mistä järjestön 1775 perustaminen kertoi. Lopulta järjestön aikaansaannokset jäivät kuitenkin laihoiksi, kun siirtokuntalaisten fokuksen vienyt Yhdysvaltojen vapaussota puhkesi vain viisi päivää järjestön perustamisen jälkeen.<sup>215</sup> Uudemman kerran järjestö aktivoitui orjuudenvastaiseen toimintaan ja lainsäädäntöön vaikuttamiseen vasta 1770-luvun lopussa. Tästä syystä Benezetin suurin merkityksen pääpaino orjuudenvastaiselle ajattelulle 1770-luvulla oli hänen kirjallinen tuotantonsa, jossa raamatun arvo ylimpänä auktoriteettina oli huomattavasti vähäisempi. Benezetin orjuudenvastainen narratiivi oli hyvä osoitus siitä, kuinka vapausretoriikka valtasi alaa puhtaalta uskontoargumentaatiolta ja siirsi retoriikassa Jumalan auktoriteettiasemaa osin kansalle uuden vapauskäsitteistön kautta.

Benezetin narratiivi tarjosi 1760-luvulta alkaen vielä jokseenkin epämääräiselle orjuuden vastustajien joukolle tarinan, viitekehyksen ja argumentteja orjuuden kokonaisvaltaisen kauhun osoittamiseen. Se sai muutkin aikalaiset tarttumaan kynään ja jakamaan näkemyksensä orjuudesta. Hänen tuotannostaan otettiin myös useita uusintapainoksia seuraavan 100 vuoden aikana ja näistä tuorein, käsiini saama kirjoitus julkaistiin vuonna 1858, mikä kertoi Benezetin tekstien ajattomuudesta ja vaikutusvoimasta läpi orjuudenvastaisen taistelun historian.

### 3.3 Vapauden mantereen vangit: yhdentyvä vapauden ja orjuuden retoriikka

1770-luvun vapaus- ja orjuuskeskusteluista on löydettävissä mielenkiintoinen ilmiö: keskustelut tuntuivat lähentyneen toisiaan retorisesti ja ne alkoivat välineellistää toinen toisiaan aiempaa enemmän. Enemmän muutoksessa oli kuitenkin nähdäkseni kyse orjuuskeskustelun nielaistuksi tulemisesta vapauskeskusteluun, kun brittien sorto eskaloitui eikä sille näkynyt loppua. Erityisesti ilmiö välittyi John Woolmanin tuotannossa, joka kaksi vuosikymmentä takaperin oli kovaan ääneen ylistänyt mustia ja valkoisia Jumalan edessä tasa-arvoisiksi. Tästä

<sup>214</sup> Foner 1945, Volume 1, ix; Foner 1945, Volume 2, 15.

<sup>215</sup> Foner 1945, Volume 1, i–ix; Foner 1945, Volume 2, 1–15.

tasa-arvosta hän puhui ennen 1770-lukua muukalaisten reilun kohtelun edellytyksenä ja syyttömän oikeutena, jotka Woolmanin myöhemmässä tuotannossa muuttuivat *yleismaallisen veljeyden* käsitteeksi. Yleismaallisen veljeyden nojalla kaikkia oli kohdeltava reilusti tai kuten raamatun kultainen sääntö asian ilmaisi, niin kuin kukin halusi itseään kohdeltavan. Tässä piili Woolmanin tuotannon yksi mielenkiintoisimpia muutoksia. Orjajärjestelmän suora kritiikki, sekä valkoisten ja mustien tasa-arvon korostaminen jäivät 1770-luvulle tultaessa hänen pamfleteissaan selvästi taka-alalle ja hän siirtyi käsittelemään yleisemmin yhteiskunnan moraalisia ongelmia.

Orjuus selvästi kuitenkin häiritsi häntä. Tämä välittyi Woolmanin päiväkirjasta ja hänen siihen kirjaamistaan unista, joita tutkineen Mechal Sobelin mukaan Woolmanin eräästä unesta laatima kuvaus antoi ymmärtää, että Woolman katui yhä kuolinvuoteellaan nuoruutensa tapausta mustan orjan myymisestä. Hän jopa pelkäsi tapauksen estäneen oman pääsyä taivaaseen. Unessa musta orja näet istui taivaan porteille johtaneen tien edessä estäen Woolmanin kulun paratiisiin. Kveekareiden kokouspöytäkirjoja tutkineen Sobelin mukaan Woolman muuttui unen nähtyään vaiteliaaksi ja itkuiseksi, mikä sai monet kanssakveekarit miettimään, missä oli se John Woolman, joka oli vuoden 1758 kokouksessa ponnekkaasti julistanut orjuuden olleen kveekareille keskeinen uskonnon ja moraalin kysymys.<sup>216</sup> Sobelin mukaan Woolman vaipui elämänsä viimeisinä vuosina nykytermein kuvattavan masennuksen kaltaiseen tilaan, josta hän ei löytänyt ulospääsyä ennen kuolemaansa.<sup>217</sup> Orjuus- ja vapauskeskusteluissa oli siis paljon tekijöitä, jopa keskustelijoiden henkilökohtaisella tasolla, jotka vaikuttivat yleiseen keskustelun kehittymiseen.

Voi tuntua oudolta, että mies, jota orjuus näin soimasi, jätti siitä kirjoittamisen vähemmälle juuri näinä vuosina. Nähdäkseni Woolmanin fokuksen vaihtuminen istui kuitenkin varsin hyvin aikalaistapahtumien asettamaan muottiin ja mukaili myös muiden orjuuden vastustajien toimintaa. Esimerkiksi Anthony Benezetin perustama siirtokuntien ensimmäinen orjuudenvastainen seura lopetti toimintansa lähes välittömästi perustamisensa jälkeen, kun Yhdysvaltojen itsenäisyysota alkoi nopeasti seuran perustamisen jälkeen.<sup>218</sup> Yhdysvaltojen itsenäistymistä edeltäneiden levottomuuksien kasvaessa orjuuden ongelma jäikin Woolmanin kirjoituksissa sivurooliin, koska hän yritti korjata akuutimman ja vielä orjuuttakin suuremman ongelman.

<sup>216</sup> Sobel 2000, 73–74; Oshatz 2012, 24.

<sup>217</sup> Sobel 2000, 73–74.

<sup>218</sup> Foner 1945, Volume 1, ix; Foner 1945, Volume 2, 15; Vaux 1817, 103.

Woolmanin viimeisessä hänen elinäkanaan julkaistussa pamfletissa (1770) Woolman osoitti huolestuneisuutensa menneiden vuosien levottomuuksiin, joiden koki olevan seurausta yhteiskunnan moraalisesta rappiosta. Lyhyesti tämä tarkoitti yleisen raamatullisen elintavan ja Jumalan tahdon unohtamista kansan keskuudessa; eli väkijuomien käyttämistä, yleistä haureutta ja vilpillisiä tapoja ansaita rahaa – kuten orjuus.<sup>219</sup> Jumalan tahdon unohdetuksi luonnehtiminen oli Woolmanilta mielenkiintoinen näkemys tämän tutkimuksen kannalta, koska kuten 1750- ja 1760-lukujen vapauspamfleteista huomasi, oli Jumalan tahto usein synonyymi kansalle ja kansan tahto Jumalan tahdolle. Nyt Woolman kuitenkin implikoi, että brittisorto tai ainakin 1760-luvun mellakat siirtokunnissa olivat seurausta Jumalan tahdon rikkomisesta. Ainakaan Woolmanin mukaan kansa ei siis poikkeuksetta ollut moraalinen tai edustanut Jumalan tahtoa, kuten asia vapauskeskustelussa usein esitettiin. Tämä tulkintaero oli suuri rajapyykki orjuus- ja vapausajattelijoiden välillä.

Woolman ei kuitenkaan ehtinyt nähdä kammoksumiensa levottomuuksien eskaloitumista ja Yhdysvaltojen itsenäistymistä. Hän kuoli vuonna 1772, 51 vuoden ikäisenä jättäen orjuudenvastaisen taistelun kanssakveekareidensa ja muiden aatteelle uskollisten ajattelijoiden huomaan. Yksi tällainen henkilö Isossa-Britanniassa oli metodistikirkon isä John Wesley, joka päiväkirjassaan viittasi lukeneensa orjuudesta kirjottaneen ”*vilpittömän kveekarin*” kirjoituksia. Tällä Wesley viittasi tutkija Brycchan Careyn mukaan Anthony Benezetiin,<sup>220</sup> mikä näkyi selvästi myös Wesleyyn pamfletista benezetiläisen narratiivin mukailemana tarinankerrontana. Vaikka Wesley vaikutti pääosin Isossa-Britanniassa, niin hänen pamfletillaan oli merkitystä myös siirtokunnissa metodistikirkon piirissä, minkä vuoksi sitä on nähdäkseni hyvä sivuta tässä tutkimuksessa.<sup>221</sup> Lisäksi Wesleyyn pamfletti vangitsi hyvin orjuuskeskustelussa kasvaneen orjien inhimillistämisen yksiin kansiin, minkä vuoksi voisin luonnehtia pamflettia jopa Benezetin tuotannon tiivistymäksi.

Wesley toi pamflettinsa, *Thoughts Upon Slavery* (1774), alussa vahvasti esille mustien inhimillisyyden ja samankaltaisuuden näitten valkoisten veljien kanssa. Edellä mainittu näkyi etenkin Wesleyyn sanavalinnoissa ja yleisessä kielenkäytössä, kun hän kuvasi mustia yksiselitteisesti ”*miehiksi*” (*men*) siinä missä moni muu käytti heistä edelleen nimityksiä orja tai musta. Nähdäkseni Wesley rakensi näin pamflettinsa päähenkilön ja tekstin lukijan välille samaistumiskokemusta. Samalla ilmaisu ”*mies*” korosti tarinassa tapahtunutta muutosta

---

<sup>219</sup> Woolman 1770.

<sup>220</sup> Brycchan Carey 2003, 273.

<sup>221</sup> Wesleyyn ajatukset vaikuttivat molemmilla puolilla Atlantia metodistikirkon piirissä ja *Thoughts Upon Slavery*:sta painettiin tullessa vuosina useita uusintapainoksia.

vapaasta miehestä orjaksi, kun Wesley yllättäen orjuuttamisprosessia kuvaillessaan siirtyi käyttämään ”*mies*” sanan sijaan yksinomaan vapaudenriistoa kuvaavia adjektiiveja ”*orja*” (*slave*) ja ”*musta*” (*negro*).<sup>222</sup> Näin orjuuskuvaukset alkoivat kasvavassa määrin saada inhimillisiä piirteitä, joilla vapauskeskustelun moraalimaailma ulotettiin myös mustiin ja orjuuskeskustelun ihmiskuva vapauskeskusteluun.

1770-luvulle tultaessa orjuuden vastustajien kanta vaikutti vakiintuneen kannalle, jonka mukaan aidosti vapaa oli vain vailla riippuvuussuhdetta elänyt ihminen. Enää mustien ei katsottu tarvitsevan ulkopuolista holhoojaa tai ohjausta (hyveellistä isäntää), joka olisi pitänyt mustan poissa pahoilta teiltä. Tällaiset ’musta on orjuudessa vapaa’ -argumentit, tai hyveelliseen isäntään perustuneet orjuuden puolustuspuheet olivat muuttuneet leimallisesti osaksi orjuuden puolustajien retorista arsenaalia. Yksi tällä tavoin orjuutta puolustanut henkilö oli Thomas Thompson, jonka näkemykset edustivat 1770-luvulla varsin hyvin orjuuden vastustajien yleistä linjaa tutkija Molly Oshazin mukaan. Thompson näet argumentoi 1772, että orjuus oli täysin normaali hierarkia-asetelma ja se oli tuomittavaa ainoastaan, jos isäntä kohteli orjaansa kaltoin.<sup>223</sup> Thompson vaikutti siis pyrkineen humanisoimaan orjuuden hierarkian ”luonnollisena”, eikä käsitellyt yksittäisten orjien elämäkokemusta, mikä oli nähdäkseni 1770-luvulla aiempaa hankalampi kuvata hyväksytyksi benezetiläisen narratiivin viitekehyksessä.

Kuten sanottu, olisi moni orjuuden vastustaja vielä 1750-luvulla voinut yhtyä Thompsonin näkemykseen, jos hierarkiassa ylemmällä tasolla oli hyveellinen isäntä. Benezetin, Woolmanin, Wesley’n ja laajemman orjuuden vastaisen kirjoittelun tuloksena orjuuden vastustajien käsitys orjuudesta, mustien luonteesta ja orjuuttamisen koko prosessista kuitenkin selkeni. Tämä vaikutti orjuuden vastustajien käsitykseen orjuuden moraalisuudesta, mistä nähdäkseni seurasi orjuuden vastustajien kasvanut tinkimättömyys välitöntä emansipaatiota vaadittaessa.<sup>224</sup> Näin orjuuden vastustajien asenteet kasvoivat etäälle Thompsonin näkemyksestä – koska olihan myös hyvän isännän orjat rahdattu Afrikasta siirtokuntiin yhtä vastentahtoisesti ja julmissa oloissa kuin pahan orjanomistajan orjat.

Mitä tämä muutos sitten kertoi orjuuden ja vapauden retoriikasta? Ytimekkäästi todettuna: orjuudesta oli nähdäkseni tullut moraalisesti entistä suurempi paha, kun vapauskäsite oli saanut tarkemmin määritellyn muodon brittien verotuslainsäädännön

---

<sup>222</sup> Wesley 1774.

<sup>223</sup> Oshaz 2012, 27.

<sup>224</sup> Useat orjuuden vastustajat, muun muassa Thomas Paine vaati tätä avoimesti 1770-luvun pamfleteissaan.

seurauksena. Lisäksi orjuuden moraalittomuuden tulkintaa ja orjuuden vastustajien moraalimaailmaa tuki vuosien mittaan alati kasvanut pamflettien, artikkeleiden ja pidettyjen puheiden kasvanut massa. Nyt mustat olivat yksinkertaisesti joko vapaita tai orjia, aivan kuten siirtokunnat ja niiden valkoisetkin asukkaat. Tästä nähdäkseni kertoi orjuus- ja vapauspamfleteissa 1770-luvun alkuun mennessä tapahtunut yhtäaikainen retoriikan tiukentuminen, kun sekä siirtokuntien että orjien vapautta alettiin vaatia pamfleteissa tiukemmin sanakääntein ja lopputuloksesta tinkimättä (orjien emansipaatio ja siirtokuntien itsenäistyminen). Lähdemateriaalini pohjalta on mahdotonta antaa tyhjentävää vastausta siihen, kuinka paljon orjuusretoriikan tiukentuminen oli seurausta benzetiläisen narratiivin leviämisestä ja toisaalta kuinka paljon orjuudenvastaisuus radikalisoitui yleisen brittejä kohtaan koetun asenneilmapiiirin myötävaikutuksesta. Tyydynkin toteamaan, että molemmat vaikuttivat orjuuskeskustelussa ilmaistuihin näkemyksiin.

Samoja inhimillistämisen ja identiteetin rakentamisen palikoita oli löydettävissä myös vapauskeskustelussa, jossa siirtokuntien omaa agentuuria korostettiin puhumalla niistä valtiona, Amerikkana, tai maana. Nähdäkseni tämä oli seurausta jo lähemmäs vuosikymmenen jatkuneesta brittien periksiantamattomuudesta verotuslainsäädännön suhteen. Siksi jotkut siirtokuntalaiset asettivatkin kyseenalaiseksi Britannian parlamentin kyvyn johtaa siirtokuntia oikeudenmukaisesti, sekä vaativat, ettei vääryyteen perustuneelle (*arbitrary power*) vallankäytölle annettaisi senttiäkään periksi. Hyvä esimerkki tästä oli 1767 Pennsylvanian Journalin kirjoitus, jossa William Hicks piti shokeeraavana, että jopa Britannian omassa parlamentissa oli todettu, ettei emämaalla ollut oikeutta verottaa siirtokuntia ilman näiden suostumusta. Hicksistä pöyristyttävää ei ollut toteamus itse, vaan se, ettei toteamus saanut parlamentissa lainkaan kaikupohjaa. Siirtokuntien näkemyksen esiin nouseminen emämaan parlamentissa, kun kieli, että se myös ymmärrettiin emämaassa. Tästä huolimatta siirtokuntalaisten kritiikki meni siellä kuuroille korville, eikä Ison-Britannian parlamentilla ollut aikomustakaan palata käyttämään valtaansa siirtokuntien kansalaisia kuunnellen. Sen sijaan siirtokuntiin tuotiin vakinainen armeija, jonka majoituksen ja kustannukset rahoittivat siirtokuntien asukkaat. Tämä Hicksin tulkinnan mukaan manifestoi sen, että emämaa kohteli siirtokuntia ”*kuin kurjaa orjien joukkoa*”.<sup>225</sup> Siksi siirtokunnat, tai kuten Hicks niihin viittasi ”*minun maani*”<sup>226</sup> tekivät oikein vastustaessaan mielivaltaista lainsäädäntöä. Tällainen siirtokuntien omaksi toimijakseen maalailu ”*minun maani*” -tyylisin ilmauksin yleistyi

<sup>225</sup> Hicks 1767, 7–10, “*the inhabitants of a colony are regarded as dependent vassals, by those who have been accustomed to consider a legion of free subject, as a band of absolute slaves*”.

<sup>226</sup> Hicks 1767, 17.

aikalaisretoriikassa 1770-luvulla,<sup>227</sup> mikä nähdäkseni korosti viholliskuvaa Isosta-Britanniasta. Tämän viholliskuvan puitteissa Hicksille oli samantekevää, hallitsisiko siirtokuntia yksi tyranni vai viisisataapäinen tyrannien joukko parlamentissa.<sup>228</sup>

Tämän viholliskuvan viitekehystä syvensi John Zublyn käsitys britti-imperiumista hänen 1769 julkaisemassaan pamfletissa. Tutkimusmateriaalini pohjalta siirtokunnissa vaikutti tähän saakka olleen jotakuinkin yhtenevä näkemys siirtokuntien tulevaisuudesta osana britti-imperiumia, mitä ei ollut toistaiseksi kyseenalaistettu. Vain kuninkaan ja parlamentin järki oli asetettu kyseenalaisiksi. Zublylle Iso-Britannia tarkoitti pamfletissa varsin eri asiaa kuin britti-imperiumi. Emämaa oli Zublylle oma alueellinen kokonaisuutensa imperiumin sisällä, aivan kuten Amerikan siirtokunnatkin. Imperiumin eri osat eivät olleet hänelle suoraan Ison-Britannian alaisia, vaan ne kuuluivat britti-imperiumiin. Ison-Britannian parlamentti kuitenkin oli Zublyn mukaan britti-imperiumin korkeimman lainsäädäntövallan haltija, jonka säätämiä lakeja kaikkien imperiumiin kuuluneiden osien tuli noudattaa. Mielenkiintoisesti Zubly totesi, että jättäessään parlamentin säätämät lait tottelematta, irtautuivat siirtokunnat samalla nimenomaan imperiumista,<sup>229</sup> mutta eivät Isosta-Britanniasta, jonka yhteydessä siirtokunnat eivät hänen mukaansa olleet koskaan olleetkaan. Zublyn mukaan imperiumiin kuulumisen olikin kunkin hallinnollisen alueen kansalaisten tahdon varaista ja tämä side oli täysin mahdollista purkaa, jos kansalaiset kokivat oikeutensa tulleen loukatuksi.

Määritelmä oli sikäli mielenkiintoinen ja aikalaisittain osuva, että siinä yhdistyivät näkemykset Isosta-Britanniasta siirtokuntia orjuuttavana sortajana, ja toisaalta britti-imperiumista vapauden tyyssijana, jonka sisällä *Magna Carta* ja *Bill of Rights*in periaatteet edelleen vallitsivat. Zublyn Britti-imperiumiin liittämä positiivinen konnotaatio välittyi hyvin tavasta, jolla hän lopetti pamflettinsa. Kirjoittaja toivoi yhä, että kuningas ja parlamentti tulisivat järkiinsä, ettei Amerikan tarvitsisi irtautua imperiumista.<sup>230</sup> Haaste järjen äänen voitolle emämaassa oli Zublyn mukaan kuitenkin se, että emämaa koki siirtokuntien verotusoikeuden kuuluvan valtansa rajoihin, samalla kun verotus – omaisuudenriistona – Zublyn mukaan alensi siirtokunnat näiden omasta näkökulmasta ”viheliäisen orjan tasolle”.<sup>231</sup>

<sup>227</sup> Ks. Downer 1768; Anonyymi 1769; Zubly 1769.

<sup>228</sup> Hicks 1767, 15–16.

<sup>229</sup> Zubly 1769, 3–5.

<sup>230</sup> Zubly 1769, 26.

<sup>231</sup> Zubly 1769, 19–20, ”It is not to be denied the Americans apprehend, that if any power, no matter what the name, where they are not represented, hath a right to lay a tax on them at pleasure, all their liberty and property is at an end, and they are upon a level with the meanest slaves.”.



Mielenkiintoisen tällaisesta vapauskirjoittelusta teki orjuus- ja sorto-käsitteiden lähentyminen retoriikassa. Ison-Britannian sortotoimet saatettiin nyt kuvata kasvaneessa määrin yhtä lailla siirtokuntien orjuuttamiseksi tai vain sortamiseksi.

Tämä kieli nähdäkseni siitä, ettei orjuus ollut ainakaan retoriikassa puhtaasti mustaa orjuutta kuvannut käsite, vaan sidoksissa vapauden teorian ajatukseen sorrosta. Orjuus tarkoitti sen vastustajille ja puolustajille ylipäätään alemmuudentilaa, jossa henkilöltä (orjalta) oli riistetty tämän vapaus vastoin hänen tahtoaan ja hänet oli alistettu noudattamaan vallanpitäjän (isännän) tahtoa. Vapausretoriikan orjuudessa kyse ei siis ollut yksinkertaisesti siitä, että orja oli ostettu, raahattu pois kotiseudultaan, tai ruoskittiinko häntä. Vapauskeskustelun näkökulmasta ihminen saattoi olla orja myös omassa kodissaan, jos hänellä ei ollut mahdollisuutta päättää itseään koskevista asioista. Tässä mielessä orjuuden lähikäsite sorto tarkoitti massojen kollektiivista orjuutta, jonka manifestaatio fyysisen maailman orjuus ja yksilöiden vapauden katoaminen oli. Siksi sorto käsitteenä miellettiin usein retoriikassa orjuuden kautta, kun laajana ilmiönä sorto oli vaikea havainnollistaa muilla keinoin kokonaisuudeksi.

Sorto oli lähdeaineistoni pohjalta myös käsite, jonka negatiivisesta latauksesta kaikki olivat yhtä mieltä. Kuitenkaan orjuuden negatiivisesta konnotaatiosta ei vallinnut yhtä laajalti jaettua konsensusta, ehkä juuri sen konkreettisuuden ja siitä saadun taloudellisen hyödyn vuoksi. Orjuuden puolustajat perustelivat kantaansa muun muassa sillä, etteivät luonnostaan villit mustat yksinkertaisesti kyenneet elämään Amerikassa vapauden tuoman vastuun kanssa, vaan sortuisivat paheisiin. Näin orjuuden nähtiin asettaneen mustille positiiviset raamit, jotka hillitsivät mustien villiä käytöstä. Kiinnostavaa kyllä, valtaosa siirtokuntalaisista saattoi kuitenkin olla yhtä mieltä siitä, että he itse pystyivät elämään vapauden vastuun kanssa vailla tarvetta Ison-Britannian luomille raameille. Tämä oli siirtokuntia yhdistänyt tulkinta vapauden teoriasta käytännössä, joka syntyi vastareaktion brittien toimille. Vapauden teoriaa itsessään ei siis tunnut sovellettaneen ilman vapautta vaarantaneita konflikteja, jotka tekivät teoriasta ja siihen sisältyneistä vapauden arvoista ajankohtaiset puolustaa. Nähdäkseni teorian olemassaolo oli kuitenkin avainasemassa, että itse vastareaktio oli ylipäätään mahdollista saada syntymään.

Useiden vapauskirjoittajien paljon referoimaksi aiheeksi muodostui 1770-luvulla jo aiemmin mainitsemani Bostonin verilöyly, joka oli kuolonuhrejakin vaatinut välikohtaus Bostoniin tuotujen brittisotilaiden ja Bostonin asukkaiden välillä. Tapahtuma sai paljon näkyvyyttä etenkin tapahtuma vuonna 1770, mutta tämän jälkeenkin verenvuodatusta muisteltiin moneen otteeseen erilaisissa muistokirjoituksissa ja tapahtuneeseen pamfleteissa

ohimennen viitaten. Bostonin verilöyly vaikutti olleen eräänlainen vedenjakaja siirtokuntien ja emämaan välien kiristymiselle, kun aiemmin verotuslakien abstrakti sorto manifestoitui nyt myös brittien konkreettisten tekojen kautta.<sup>232</sup> Retoriikan muutos ei kuitenkaan tapahtunut siirtokunnissa tässäkään kohtaa yhdessä yössä. Kuvittelin aikalaistapahtumiin perehtyessäni, että Bostonin verilöyly olisi välittömästi välineellistetty lyömäaseeksi Isoa-Britanniaa vastaan, mutta ainakaan Bostonin kaupungin (1770) tapahtumavuonna tilaama kuvaus Bostonin verilöylystä ja illan tapahtumista ei näin tehnyt.

Tunnetta ja vastakkainasettelua tapahtumakuvauksesta ei kuitenkaan puuttunut ja nähdäkseni se jopa korosti myös orjuuden muuttuneen nyt konkreettiseksi pelinappulaksi siirtokuntien sisäpolitiikassa. Vastakkainasettelu oli tässä tapauksessa suunnattu koko Ison-Britannian sijaan nimenomaan Bostoniin tuotuja sotilaita kohtaan. Kuvaus oli laadittu puhtaasti siviilien näkökulmasta ja se korosti, kuinka sotilaat olivat kehottaneet mustia orjia nousemaan kapinaan isäntiään ja paikallisväestöä vastaan. Vihamielisyys brittien sotilaita kohtaan korostui siinä, että tapahtumakuvauksen kirjoittajat alleviivasivat tekstissään joukkoja johtaneen kapteenin toistaneen tulituskäskyn ampua siviileitä. Lisäksi kirjoittajat korostivat siirtokuntalaisten olleen ”*hänen majesteettinsa alamaisia*”, millä he pyrkivät osoittamaan, että ampumavälikohtaus oli samalla hyökkäys myös kruunua kohtaan.<sup>233</sup> Luullakseni tämä oli tarkoitettu eräänlaiseksi synninpäästökseksi kuninkaalle, jolle tarjottiin nyt ikään kuin viimeistä mahdollisuutta asettua imperiumin sisäisessä konfliktissa siirtokuntien puolelle, vetää joukot siirtokunnista ja rauhoittaa tilanne. Näin ainakin hyveellinen kuningas olisi tehnyt ja samalla säilyttänyt oikeutensa valtaan, joka 1770-luvulla lähti Ison-Britannian kuninkaalta Yrjö III:lta lopullisesti.

Nähdäkseni selkeä brittijoukkoja kohtaan rakennettu vastakkainasettelu oli myös helppo tehdä tässä tilanteessa, kun sorto henkilöityi tiettyihin väärin toimineisiin sotilaisiin ja sotilaiden määrä selkkauksessa oli verrattain pieni. Uskoakseni tämä kertoi myös siirtokunnissa kasvaneista antipatioista juuri sotilaita kohtaan. Olihan sotilaiden läsnäolo muistutus emämaan mielivallasta paitsi punaisten takkien muodossa myös vapaa-ajalla. Yleistä palkkatasoa matalammalla palkalla töitä tehneet sotilaat nimittäin veivät paikallisten työt, minkä lisäksi emämaa edellytti, että siirtokuntalaisten tuli kustantaa sotilaiden majoitus omissa kodeissaan. Ei siis ihme, että sorron vastustajat keskittyivät Bostonin verilöylyn

---

<sup>232</sup> Moni pamfletti mustamaalasi Isoa-Britanniaa ja maalaili kuvaa erosta jo ennen Bostonin verilöylyä. Ennen 1770-luvulla pamfletit lähes aina kuitenkin totesivat, että kirjoittaja toivoi siirtokuntien voivan jatkaa emämaan yhteydessä. Nämä toteamukset vähenivät 1770-luvulla.

<sup>233</sup> Bowdoin 1770.

jälkimmäisissä juuri sotilaisiin sorron elementtinä ja halusivat nämä vastuuseen teoistaan. Pitkällä aikavälillä tapahtuma muutti myös seurannutta vapauskirjoittelua konkreettisempaan suuntaan. Nähdäkseni Bostonin verilöyly teki siirtokuntalaisten aiemmista kansalaisarmeijan perustamisvaatimuksista nyt ajankohtaisemmat. Samalla Bostonin verilöyly voitiin retoriikassa mainita tapahtumana, jossa pyssyt paukkuivat sen sijaan, että kirjoittajat olisivat tyytyneet kritisoidaan vain tunnelataukseltaan latteampaa verotusta.

Bostonin verilöyly ei kaikonnut aikalaisten mielistä eikä teksteistä, vaan muutamaa vuotta myöhemmin, vuonna 1772, Joseph Warren kirjoitti oman muistelmakirjoituksensa tapahtumasta. Hän vertasi brittien toimia siirtokunnissa toistuvasti orjuuttamiseen, jopa niin, että sana toistui lähes jokaisella painotuotteen sivulla. Kiinnostavaa oli, että hän kutsui brittien toimia orjuuden – ei sorron – räikeimmäksi muodoksi ja kehotti siirtokuntalaisia tekemään kaikkensa vapauksiensa säilyttämiseksi.<sup>234</sup>

Samalla Warrenin retoriikkaan oli tullut vaatimus oikeudesta kantaa asetta, mikä nähdäkseni kieli vapauden konkreettisuudesta ja toi sortoa vastaan taistelun samalla materiaalsen maailman tasolle. Erityisesti hän kammoksui rauhanajan armeijoiden tuomista kaupunkeihin, mikä oli aiemmin johtanut juuri Bostonin verilöylyyn. Warrenin varsinainen resepti sorron ja orjuutuksen lopettamiseksi oli kuitenkin siirtokuntien oman edustuston tuominen emämaan parlamenttiin tai vaihtoehtoisesti emämaasta irtautuminen.<sup>235</sup> Warren vaikutti pitäneen itsestään selvänä – tai ainakin hän halusi asian näin esittää – että sortovaltaa ja armeijoita kansaansa vastaan käyttäneet imperiumit tulisivat aina väistämättä hajoamaan ja romahtamaan, koska niiden rakenteet sortuivat imperiumin alta, kun kansa sai tarpeekseen. Tämän Warrenin mukaan oli historia näyttänyt toistuvasti todeksi.<sup>236</sup> Samasta syystä myös emämaasta eroaminen tuli nyt Warrenille kysymykseen, koska hän ei sanojensa mukaan halunnut, että emämaa romahtaessaan vetäisi siirtokunnat mukanaan tuhoon. Warrenin mukaan vain perustuslaki ja sen noudattaminen oli pitänyt antiikin Rooman kukoistavana yhteiskuntana. Sama periaate oli aiemmin ollut arvossaan myös Isossa-Britanniassa, joka nyt Warrenin mukaan oli laiminlyönyt sen.<sup>237</sup>

Warrenin näkemys ei ollut kuitenkaan uusi, vaan parlamentaarista edustustoa siirtokunnille oli toivottu jo 1760-luvun alusta ennen sortolakeja. Nyt parlamentaarisen edustuston vaatijoiden kuoroon tosin yhtyi myös joukko bostonilaisia tilanomistajia. Yhdessä

---

<sup>234</sup> Warren 1772, 18.

<sup>235</sup> Warren 1772, 8.

<sup>236</sup> Warren 1772, 12–13 & 18.

<sup>237</sup> Warren 1772, 6–10.

nämä laativat kirjallisen vaatimuksen kuninkaalle ja parlamentille todeten, että siirtokunnat tarvitsivat yhteisen edustuston, joka niille perustuslain nojalla kuului. Yksityiskohtaista määritelmää edustuston roolista he eivät antaneet, mutta antoivat kuitenkin ymmärtää, että edustuston tuli olla oma instituutionsa irrallisena Ison-Britannian parlamentista.<sup>238</sup> Nähdäkseni tästä on pääteltävissä, että edustustolle toivottiin laajaa autonomista asemaa. Vaatimus oli lisäksi sikäli merkittävä harppaus vapausajattelussa, että lukemissani lähteissä siirtokuntien edustusto nähtiin aiemmin nimenomaan osana Ison-Britannian parlamenttia.

Mikä bostonilaisten tilallisten retoriikassa oli merkille pantavaa orjuuskeskustelun kannalta, oli se, miten he vaatimuksensa yhteydessä määrittelevät vapauden. Se, että ihmiset olivat luonnostaan vapaita, ei määritelmällisesti ollut mitään uutta, mutta lisätarkennus ”ihmistä ei voi tästä vapauden lahjasta riisua eikä hän edes vapaaehtoisesti voi ryhtyä orjaksi”<sup>239</sup>, antoi nähdäkseni lainaukselle hieman benezetmäisen häivähdyksen, varsinkin kun tilalliset puhuivat suoraan orjista ja ihmisistä yksilöinä, eivät vain orjuudesta tai sorrosta abstraktiona. Lainauksessa näkyy myös orjuuskeskustelun luonne vapauskeskustelun pohjavirtauksena, joka pyrki nostamaan esille vapauskeskustelussa marginaaliin jääneen aiheen ja tuomaan orjuusongelman korjaamisella koherenssia vapauden teorian soveltamiseen.

Seuraavana vuonna 1773 Bostonin baptistikirkossa saarnasi pappi John Allen, joka julisti vapauden kuuluneen kaikille kärpäsistä ja madoista ihmisiin.<sup>240</sup> Vaikka Allen ei suoraan viitannut puheessa mustiin orjiin ja käsitteli pääasiassa brittien sortotoimia, niin nähdäkseni hänen luonnehdintansa vapaudesta käsitti tässä kohtaa myös mustat, vaikkakin mustien orjien rooli Allenin puheessa oli enimmäkseen instrumentaalinen ja vapauden uhkaa dramatisoinut.<sup>241</sup> Tästä huolimatta Allenin avoin vapauden määritelmän laajentaminen oli kuitenkin mielestäni merkki siitä, että orjuudenvastainen keskustelu oli saanut jotain aikaan vapauskeskustelun retoriikassa.

Allenilla oli puheessaan myös toinen orjuus- ja vapauskeskustelun kannalta mielenkiintoinen lausuma. Ruutia vapautensa puolustamiseen amerikkalaisilla Allenin mukaan nimittäin riitti, koska nämä osasivat käyttää aseita, mikä hänen mukaansa oli tae sille, että sortotoimet ennen pitkää johtaisivat kapinaan.<sup>242</sup> Suuri ero vapaus- ja orjuuskeskusteluiden

---

<sup>238</sup> Mass 1772, 19 & 37–42.

<sup>239</sup> Mass 1772, Natural Rights of the Colonists as Men, 7, “*The Right to Freedom being the Gift of GOD ALMIGHTY, it is not in the Power of Man to alienate this Gift, and voluntarily become a Slave*”.

<sup>240</sup> Allen 1773, An oration, v–iv.

<sup>241</sup> Allen 1773, An oration.

<sup>242</sup> Allen 1773, An oration. xiv, “*Americans will not submit to be SLAVES*”.

välillä olikin tässä se, että vapauskeskusteluun osallistuneet siirtokuntalaiset uskoivat kykenevänsä vaikuttamaan omaan tulevaisuuteensa – joko aseina tai parlamentaarisen edustuston kautta. Orjuuskeskustelussa taas vallitsi nähdäkseni totaalinen lamaannus, kun keinoja tulevaisuuden muuttamiseen ei nähty juuri pamflettien kirjoittamista lukuun ottamatta olevan.

Ensinnäkään mustat itse eivät olleet mukana käymässä keskustelua, mikä vaikutti varmasti myös sen sisältöön. Eikä lisäksi orjuudenvastainen liikekään vaikuttanut uskovan mustien omiin mahdollisuuksiin vapauttaa itse itseään. Osin tämä oli varmasti vaikutusta satojen vuosien aikana nähdyistä epäonnistuneista orjakapinoista, mutta luulen vielä tätäkin enemmän olleen merkitystä orjuudenvastaista liikettä dominoineiden kveekareiden pasifismilla. Väkivalta tai siihen kehottaminen ei heidän retoriikassaan tullut yksinkertaisesti kysymykseenkään. Näistä syistä johtuen orjuudenvastaista ajattelua ohjasi pitkään visio orjuuden hitaasta kuolemasta asteittaisilla lakimuutoksilla, kun liike oli käytännössä valkoisten siirtokuntalaisten, ei mustien itsensä hallinnassa. Vision mustien tulevasta vapaudesta koettiin siis olleen valkoisten käsissä ja siltä visio orjuuden hitaasta kuolemasta myös näytti, kun kveekarit kohdistivat pamflettikirjoittelunsa viestin vapaille siirtokuntalaisille eivätkä orjille. Ero vapaus- ja orjuuskeskustelun tulevaisuuden visioissa ja kummankin keskustelun narratiivien päähenkilöiden (siirtokuntalaisten ja orjien) kyvyssä vaikuttaa omaan tulevaisuuteensa korostui 1770-luvulla samalla, kun keskustelut lähenivät toisiaan retorisesti.

Yllä käsittelemäni aihe oli sikäli merkittävä, että orjuuskeskustelun ollessa valkoisten orjuuden vastustajien käsissä, ei nähdäkseni itse sorrettujen orjien parissa päässyt syntymään samanlaista kollektiivista vapauden visiota kuin brittien sortamien siirtokuntalaisten parissa. Koska orjilla vastaavasti ei ollut yhteistä laajempaa tulevaisuuden visiota vapaudestaan eikä väylää viestiä massoille, eivät he kyenneet myöskään ryhmittäytymään ja toimimaan vapautensa saavuttamiseksi. Satunnaisia tukahdutettuja orjakapinoita lukuun ottamatta orjien oma ääni alkoikin kuulua orjuuskeskustelussa vasta 1800-luvun puolella karanneiden orjien itse kirjoittamien tai sanelemien omaelämäkertojen ja *orjanarratiivien*<sup>243</sup> kautta.

Orjuus-käsitteen negatiivinen konnotaatio eli kuitenkin vahvana siirtokuntien vapauskeskustelussa. John Allen julkaisikin vielä samana vuonna (1773) kovasanaisen siirtokuntien vapautta puolustaneen pamfletin. Sen kielessä yhdistyivät selkeästi Allenin

---

<sup>243</sup> Orjanarratiiveista tuli oma kirjallinen genrensä. Näistä ensimmäiset julkaistiin 1772, mutta genre heräsi kunnolla eloon vasta 1800-luvun puolella.

orjuuteen liittämä negatiivinen lataus ja siirtokuntalaisten vapaudenkaipuu, jopa itsenäisyys.<sup>244</sup> Pamfletissa Allen esitti brittihallinnon toimien olleen suoraan rinnastettavissa orjuuttamiseen ja kehotti ihmisiä heräämään, jotta brittien mielivalta ei pääsisi muuttumaan räikeämpään muotoon, joka oli plantaasimallin orjuus. Hänen mukaansa vain typerykset olivat valmiit hyväksymään kuolemansa orjina ja tätä Allen toisteli yhtenä läpi pamfletin.<sup>245</sup> Nähdäkseni tämä kertoi lausahduksen myös kiteyttäneen hänen tuntemuksensa varsin hyvin.

Samalla Allen toi pöytään myös uuden argumentin puoltamaan siirtokuntien vapautta. Hän esitti, että Isolla-Britannialla ei ollut oikeutta verottaa siirtokuntia, koska Englannin kuningas ei ollut itse sotavoimin valloittanut mannerta, vaan siirtokunnat olivat syntyneet sinne vapaiden ihmisten vapaasta tahdosta ja sinne muuttaneiden uudisraivaajien työn tuloksena vailla yhteyttä Ison-Britannian kruunuun, valtioon tai hallintoon.<sup>246</sup> Näinhän asia myös tietyssä määrin oli, koska Ison-Britannian siirtokunnat oli perustettu kauppakomppaniajohtoisesti 1600-luvun alussa, vaikkakin kauppakomppanioiden asema oli valtion takaama Amerikan mantereella.

### 3.4 Yhdysvaltain perustajien vapaus- ja orjuuskäsitykset

Kuten edeltäneistä pamfleteista ja puheista huomaa, 1770-luvun puolivälin lähestyessä räväköityivät rinnastukset siirtokuntalaisten vertaamisesta orjiin. Jos Allen saattoi todeta, että vain typerykset hyväksyvät kuolevansa orjina, niin Yhdysvaltojen perustajaisiin kuuluneen Thomas Jeffersonin orjuusretoriikka oli kuitenkin rauhallisempaa, joskin myös enemmän orjuuden negatiivisen konnotaation huomioinutta. Jefferson toimitti (1774) siirtokuntien ensimmäiselle mannermaakongressille<sup>247</sup> kirjoitelman, jossa hän totesi suorasanaisesti, että afrikkalaisten orjien maahantuonti tuli välittömästi lopettaa.<sup>248</sup> Mielenkiintoinen vaatimus oli siksi, että kyseinen pamfletti oli luonteeltaan Britanniaa kritisoinut vapauspamfletti, ei orjuudenvastainen painotuote. Siksi hän jatkoi, että siirtokuntalaiset olivat yrittäneet saada orjien maahantuonnin loppumaan aiemmin tuontitulleja ja tuontikieltoja asettamalla, mutta

<sup>244</sup> Allen 1773, *The American Alarm*, 7.

<sup>245</sup> Allen 1773, *The American Alarm*.

<sup>246</sup> Allen 1773, *The American Alarm*, 22.

<sup>247</sup> Ensimmäinen mannermaakongressi oli siirtokuntien oma-aloitteisesti koollekutsuma edustajien joukko, joka vetosi kuningas Yrjö III:een siirtokuntien sorron lopettamiseksi.

<sup>248</sup> Jefferson 1774, 15–17.

kuningas oli aina peruuttanut ne välittömästi.<sup>249</sup> Nähdäkseni Jeffersonin syvällisempi sanoma kirjoitelmassa olikin esittää retorinen kysymys että: saattoivatko siirtokuntalaiset luottaa kuninkaisiin vapautensa puolustajina, jos nämä tietoisesti pyrkivät tukemaan orjajärjestelmän säilymistä.

Ensimmäisen mannermaakongressin osallistujien mieliin pyrkivät vaikuttamaan Jeffersonin lisäksi myös John Adams ja Jonathan Boucher. He esittivät, ettei Amerikan tullut hyväksyä yhtäkään sortolakia, elleivät britit kyenneet ensin osoittamaan siirtokuntalaisille vastaavaa ennakkotapausta laista, jota siirtokuntalaisten esi-isät ennen heitä olivat suostuneet noudattamaan.<sup>250</sup> Siirtokuntien oman menneisyyden nostalgisointi ja sen kautta argumentointi näytti siis lisääntyneen muidenkin kuin John Allenin retoriikassa. Adams ja Boucher totesivat lisäksi, että Amerikan tuli tulevaisuudessa nojata emämaan korruptoituneiden toimintamallien sijaan ”yksinkertaisiin ja järkeviin periaatteisiin, jotka perustuivat universaalisti päteviin käsityksiin ja totuuksiin”.<sup>251</sup> Sitaatista huokuva universaaliuden ajatus oli sikäli mielenkiintoinen aikalaisteema, että vaikka siitä ei kovin usein kirjoitettu auki, niin se oli alati läsnä kummassakin tutkimassani keskustelussa. Molemmissa keskusteluissa moraalisia argumentteja esittäneet kirjoittajat nimittäin olettivat, että heidän moraalikäsityksensä oli se ainoa, oikea ja universaalisti pätevä, mikä lienee tuonut itsevarmuutta näin ajatelleiden viestintään.

Sama universaaliuden ajatus oli läsnä myös Thomas Painen tunnetussa *Common Sense* pamfletissa, jossa hän esitteli ajatuksensa maalaisjärjestä ja sen soveltamisesta vapausaatteen tulkitsemiseen. Isänsä kautta kveekaripiireihin päätnyt Paine oli myös yksi Amerikan ensimmäisen orjuudenvastaisen seuran alkuperäisistä jäsenistä vuonna 1775,<sup>252</sup> kun Anthony Benezet perusti järjestön.<sup>253</sup> Vuotta ennen orjuuden vastaisen seuran perustamista Paine kirjoittikin pamflettinsa, *African Slavery in America*, joka näki päivänvalon vasta seuran perustamisen kynnyksellä 8. maaliskuuta 1775.<sup>254</sup> Nähdäkseni jo pamfletin nimessä Paine tiivistä sanomansa varsin tehokkaasti muutamaaan sanaan. Ensinnäkään, Paine ei puhunut pamfletissa siirtokunnista, vaan Amerikasta. Toiseksi, orjuus ei ollut leimallisesti amerikkalaista, vaan Amerikassa. Painen selkeä viesti oli, ettei orjuus ollut amerikkalainen

<sup>249</sup> Jefferson 1774, 15–17.

<sup>250</sup> Adams 1774, 20–21.

<sup>251</sup> Adams 1774, 7 & 12–13, “*the Fate of America, may depend on your Resolves; they should be founded on Principles that are plain, and intelligible, that are marked with the Authority of universal Opinions and Truths.*”.

<sup>252</sup> Foner 1945, Volume 1, ix; Foner 1945, Volume 2, 15.

<sup>253</sup> Vaux 1817, 103.

<sup>254</sup> Paine 1775, *African Slavery in America*, 16–19.

ilmiö, tai edes afrikkalainen, minkä päälle Painen kolmas pointti rakentuikin. Kuka oli tuonut afrikkalaiset orjat Amerikkaan? Painen syyttävä sormi osoitti Isoa-Britanniaa, jonka purjeilla varustetut orjalaivat toivat mustia Amerikkaan vastoin näiden tahtoa. Tällä tavoin Paine kehysti viestinsä rakentaen toiseutta britteihin, muodostaen orjista kuvan uhreina, ja esitteli Amerikan tämän tragedian näyttämönä. Nähtävästi siis myös vapauskeskustelun kuvaus briteistä ainoana antagonistina näytti löytäneen tiensä puhtaasti orjuutta käsitelleisiin pamfletteihin, joissa benezetiläinen narratiivi aseellistettiin brittejä vastaan.

Ainoaksi yksittäiseksi orjakauppaa harjoittaneeksi maaksi Paine nimesi Englannin toteamalla, että ”...näillä [edeltänyt benezetmäinen kuvaus pamfletissa] *pahoilla ja epäinhimillisillä keinoilla kerrotaan englantilaisten orjuuttavan vuosittain satatuhatta orjaa, joista kolmekymmentätuhatta kuolee ensimmäisen vuoden aikana barbaariseen kohteluun...*”.<sup>255</sup> Paine käytti briteistä ja orjakauppiaista yleensä nimitystä ihmisten ryöstäjät (*man stealers*),<sup>256</sup> joka paitsi rinnasti britit synonyymien omaisesti orjakauppiaiksi, myös mielestäni korosti mustien inhimillisyyttä. He eivät olleet vain mustia, orjia, tai uhreja, vaan ihmisiä siinä missä muutkin. Lisäksi Paine monien orjuuden vastustajien tavoin piti pöyristyttävänä väitettä, että raamattu olisi sallinut orjuuttamisen. Tätä näkemystä hän piti vanhanaikaisena, eikä sitä tullut hänen mukaansa tulkita Jumalan tahdoksi.<sup>257</sup>

Paine selvästi piti kaikkia ihmisiä keskenään samanarvoisina, mikä oli hänelle lähtöjään Jumalasta. Tämän hän totesi avoimesti *Rights of Man* pamfletissaan (1791) sanoen, että ”*Ihmisen vapaudet ovat jumalallista alkuperää ja niiden juuret ovat luomiskertomuksessa. Täällä kysymyksemme löytävät vastauksen ja päätelmämme kodin*”.<sup>258</sup> Mitä haluan näillä lainauksilla sanoa, on että paikoin nykylukijalle hyvin sekulaarina näyttäytyvä teksti tuli todellisuudessa vahvasti uskonnollisten kirjoittajien kynästä. Tällaisella retoriikalla Thomas Painen pamfletti *African Slavery in America*, kiteytti yksiin kansiin hyvin suuren joukon siirtokunnissa kahdenkymmenen vuoden aikana kyteneitä vapaus-, sorto-, ja orjuuskeskustelun ajatuksista. Vaikka pamfletin ydinteema oli orjuus, löytyivät siitä mielenkiintoisella tavalla myös vapauskeskustelun olennaisimmat rakennuspalikat ja 1765 jälkeen siirtokunnissa brittejä vastaan koetut antipatiat. Tämä oli sikäli merkittävää, että moni pamfletti ennen Painea oli

<sup>255</sup> Paine 1775, *African Slavery in America*, 16, “By such wicked and inhuman ways the English are said to enslave towards one hundred thousand yearly; of which thirty thousand are supposed to die by barbarous treatment in the first year”.

<sup>256</sup> Paine 1775, *African Slavery in America*, 16–17.

<sup>257</sup> Paine 1775, *African Slavery in America*, 17.

<sup>258</sup> Paine 1791, 273, “...we come to the divine origin of the rights of man, at the Creation. Here our inquiries find a resting place, and our reason finds a home”.



käsiteltyt samoja teemoja, mutta yksikään käsiini saama ei vanginnut molempia keskusteluita yhteen yhtä tehokkaasti.<sup>259</sup>

Amerikan siirtokuntien ja emämaan suhteet ehtivät tulehtua pahasti ennen Painen seuraavan – tutkimuksen kannalta relevantin – pamfletin julkaisemista. Huhtikuussa 1775 Britit nimittäin yrittivät riisua siirtokuntien kansalaisarmeijan aseista Massachusettsissa, mikä johti joukkojen väliseen taisteluun ja laajempien levottomuuksien alkamiseen siirtokunnissa.<sup>260</sup> Kesäkuun 14. siirtokuntien toinen mannermaakongressi alkoi kasata siirtokunnille armeijaa ja seuraavana päivänä se valitsi George Washingtonin joukkojen ylipäälliköksi.<sup>261</sup> Tapahtumien välillä Ison-Britannian sotilaat olivat siirtyneet Bostonin kaupunkiin, jonka nämä miehittivät. Vastaavasti siirtokuntien tuore armeija siirtyi piirittämään brittien valtaamaa kaupunkia, mitä kesti lähes vuoden ajan.<sup>262</sup> Tapaus tunnetaan Bostonin piirityksenä. Näissä tunnelmissa Thomas Paine julkaisi toukokuussa 1775 lyhyen *Reflections on Titles* -tekstin ja *A Serious Thought* -artikkelin. Näen nämä eräänlaisena välimuotona edeltäneen *African Slavery in America* -pamfletin ja tulevan *Common Sense* välillä.

Molemmat kirjoituksista olivat varsin lyhyitä. Ehkä juuri tästä syystä ne syvensivät hyvin Painen sorto-, orjuus- ja vapauskäsityksiä ytimekkäämmiksi. *Reflections on Titles*:issa Paine pohti arvonimien vaikutusta ihmisiin, vielä tarkemmin tittelin vaikutusta tittelinhaltijaan itseensä. Hän totesi, että titteleillä oli taipumus vaikuttaa eri ihmisiin eri tavoin. Arvonimien mukanaan tuoma kunnioitus muilta ihmisiltä sisälsi Painen mukaan kuitenkin riskin. Arvonimen haltija saattoi nimittäin kasvaa liian kiinteästi yhteyteen tittelinsä kanssa ja alkaa elää yksinomaan sen kautta puhtaasti tittelinsä edustaman instituution etua palvellen.<sup>263</sup> Nähdäkseni Paine tarkoitti tällä, että arvonimen haltija saattoi muuttua ihmisestä instituutioksi. Tällöin kuningas Yrjö ei ollut enää Yrjö, vaan pelkkä ”kuningas”. Näin saattoi tapahtua esimerkiksi kuninkaaksi kruunatulle, kun hän unohti oman inhimillisyytensä ja alkoi kansan – josta oikeus hallita sikisi – edun sijaan toimia oman kuningas-instituutionsa edun hyväksi. Tällöin hallitsijasta oli Painen mukaan tullut oman arvonimensä vanki, jopa orja, joka toimi vain instituutionsa vaatimalla tavalla, eikä käyttänyt omaa järkeään. Tulkintani mukaan siis; arvonimellä oli ihminen, eikä toisin päin, mikä tarkoitti, että myös kuningas saattoi olla orja

<sup>259</sup> Paine 1775, *African Slavery in America*, 18–19.

<sup>260</sup> Brown 2000; Wilson 1990.

<sup>261</sup> Brown 2000; Wilson 1990.

<sup>262</sup> Brown 2000; Wilson 1990.

<sup>263</sup> Paine 1775, *Reflections on Titles*, 33.

ainakin orjuuden abstraktissa merkityksessä. Loihan titteli hänelle raamit ja määräsi miten toimia.

Painen ydinsanoma lieneekin ollut, että kuningas ja Ison-Britannian parlamentti olivat seonneet titteleistään, eivätkä kyenneet ajattelemaan kansan etua. Tästä syystä kapina siirtokunnissa oli puhjennut ja nyt sitä puolusteltiin samoin argumentein, joiden esittämisen yhteydessä oli menneinä vuosina väläytelty pelkkää kapinan mahdollisuutta. Nämä näkemykset päättyivät myös Painen 1776 tammikuussa julkaisemaan *Common Sense* -pamflettiin, jota on tituleerattu yhdeksi Yhdysvaltain itsenäisyys sodan ajan tärkeimmistä kirjallisista tuotoksista. Tämä osin sen poikkeuksellisen laajan levikin vuoksi. Pamfletti onkin hedelmällinen tutkimuskohde tälle tutkimukselle johtuen sen vahvasta yhteydestä vapauskeskustelun ytimeen, Yhdysvaltain itsenäisyys sotaan ja Painen orjuudenvastaisuuteen. Kuinka orjuus siis Painen pamfletin kontekstissa sopi, tai ei sopinut yhteen vapauden teorian kanssa?

*Common Senses* ydinviestiä pamfletin ensisivuilla esitellessään Paine totesi, että ”yhteiskunta jos se valtiosta löytyy on siunaus, mutta hallitus, sen parhaimmassakin muodossa on välttämätön paha”.<sup>264</sup> Nähtävästi valtion hallinto ja kansalaisyhteiskunta eivät siis olleet Painelle yksi ja sama asia. Hän tuntui arvostaneen erityisesti ihmisten vapaaehtoisen yhteistoiminnan kautta orgaanisesti syntyneitä yhteiskuntarakenteita, instituutioita ja kulttuuria. Valtionhallintoa tai valtiota itsessään Paine ei pitänyt automaattisesti hyvänä asiana, vaan sen arvo määräytyi sen mukaan, kuinka tämä suojeli Painelle rakasta orgaanisesti syntynyttä yhteiskuntaa – tai vapautta.<sup>265</sup> Valtion tuli siis Painen mukaan olla ainoastaan muotti, joka mahdollisti luonnollisen vapauden mahdollisimman puhtaan toteutumisen yhteiskunnassa. Valtion moraalisuus ja moraalittomuus taas määräytyivät hänelle sen mukaan, kuinka päättäväisesti valtion hallinto teki töitä tämän tehtävän toteuttamiseksi. Valtio siis oli Painelle ainoastaan instrumentti, jonka moraalisuus riippui vallankäyttäjän moraalisuudesta.

Mielenkiintoisen ajatuksesta tutkimuksen kannalta teki sen samankaltaisuus orjuuden puolustajien hyvä isäntä -argumentaation kanssa. Nämä nimittäin pitivät orjuutta hyvin samankaltaisena, pakollisena pahana mustille orjille kuin minä Paine piti valtiota kansalaisyhteiskunnalle. Aikalaisretoriikassa raamit siis rajoittivat mielivaltaa, olipa kyse sitten valtiosta, valkoisista tai mustista. Ilman mustien villeyttä rajoittaneita raameja uskottiin, että mustat olisivat – orjuuden puolustajien mielestä – olleet yhtä lailla viettiensä orjia kuin

<sup>264</sup> Paine 1776, 4, “*Society in every state is a blessing, but government, even in its best state is a necessary evil*”.

<sup>265</sup> Paine 1776, 5.

plantaaseilla orjatyössä ollessaan. Tämän vuoksi heidän vapauttamisensa nähtiin vähintäänkin hyödyttömänä, ellei jopa haitallisena kaikille osapuolille. Näin heidän orjuudessa pitämistään voitiin perustella moraalisesti oikeutetuksi. Sama perustava ajatus raameista siis taipui moneen tarkoitukseen tulkitsijasta ja kontekstista riippuen.

Orjat itse eivät saaneet tuotua omaa tulkintaansa vapaudesta laajojen massojen tietoisuuteen, jos heillä mahdollisuutta tämän miettimiseen edes oli. Merkilläpantavaa oli myös, etteivät mustat orjat kuuluneen tuolloisten siirtokuntien kansalaisyhteiskuntaan, vaan he olivat enemmän keskustelun kohde kuin siihen osallistunut taho. Olisikin kiehtovaa spekuloida, millaisia 1700-luvun vapaus, sorto- ja orjuuskeskustelu olisivat voineet olla, jos mustat olisivat pystyneet osallistumaan keskusteluun, saaneet äänensä kuuluviin ja muodostamaan oman tulevaisuudenvisionsa vapaudesta.

Yllämainitusta valtioraamit- ja orjuusraamit-ajatusen samankaltaisuudesta huolimatta Paine ei pamfleteissaan esittänyt selityksiä orjuuden hyväksyttävyydelle. Päinvastoin hän ei hyväksynyt minkäänlaista ylivaltiutta toisen ihmisen elämästä, mikä teki Painen näkemyksestä yhden puhtaimmista ja yhdenmukaisimmista aikalaisnäkemyksistä vapauden teorian kanssa. Erityisen ongelmallisena hän piti Ison-Britannian perinnöllistä kuninkuutta, koska ihmisten seurattessa sokeasti perinnöllistä hallitsijaa eivät ”*republikaaniset hyveet selviä, mikä johtaa orjuuteen*”.<sup>266</sup> Tällä hän nähdäkseni tarkoitti, että perinnöllinen kuninkuus oli uhka parlamentarismille ja sitä kautta kansan vapaudelle. Eikä ihme, kun kuningas todella saattoi tuolloin, absolutismin aikana, olla yhtä kuin valtio, mitä Paine oli myös *Reflections on Titles*:issa kritisoinut. Absolutismi tuntui siis olleen Painen pahimpia painajaisia ja oikeuttamattoman vallan irstaimpia ilmenemismuotoja, mistä johtuen hän arvosti parlamentarismia instrumenttina kansan tahdon toteutumiselle. Tässä mielessä parlamentarismilla oli hänen ajattelussaan välinearvo vain vapauden vartijana, paljolti samaan tapaan kuin mitä Jonathan Mayhew oli vuoden 1750 pamfletissaan esittänyt: kansan ja hallitsijan välillä tuli vallita jatkuva dialogi muodossa tai toisessa, ja kansan (Jumalan) tahdon tuli näkyä myös siinä politiikassa, jota valtionjohto harjoitti.

---

<sup>266</sup> Paine 1776, 16, ”*and it is easy to see that when republican virtues fail, slavery ensues*”.

## 5. Johtopäätökset

Thomas Painen tuotanto oli erinomainen kiteytys monista tutkimusjaksoni keskusteluissa kuplineista ajatuksista, minkä vuoksi uskon hänen kirjoitustensa vedonneen aikalaisiin niin hyvin kuin ne vetosivat. Niissä yhdistyivät materiaalsen maailman orjuus, abstrakti orjuus, brittien sorto materiaalisella ja abstraktilla tasolla, sekä vapauden teorian ydinteemat yhdessä puhtaimmista muodoista, jonka koko tutkimusmateriaaleistani löysin. Selkeyden vuoksi näin tutkimuksen lopussa lienee kuitenkin aiheellista kirjoittaa auki, mitä nämä orjuuden – tai vapauden loukkausten – eri muodot olivat.

Orjuuden jaan tutkimusmateriaalieni pohjalta kahteen osaan, materiaalsen maailman orjuuteen ja abstraktiin orjuuteen. Molempien takana oli näin aina määritelmällisesti yksilöön kohdistunut vapaudenriisto. Materiaalisessa maailmassa tässä oli kyse mustasta plantaasiorjuudesta ja abstraktissa orjuudessa yksilö saattoi olla henkisessä tai muuten immateriaalisessa alistussuhteessa joko toisen ihmisen tai arvonimensä alistamana. Tässä mielessä sanaan orjuus liittyi vapauden teorian näkökulmasta aina henkilökohtainen tragedia.

Sorto puolestaan oli luonteeltaan massoihin kohdistunutta orjuutta. Siihen kuuluivat – ja saattoivat ajasta riippuen olla kuulumatta – materiaalsen sorto, kuten Bostonin verilöylyn yhteydessä, ja abstrakti sorto, joka oli hankalammin määriteltävissä. Se saattoi olla joko voimaan saatettu laki, puhe (jossa sorto manifestoitui) siirtokuntalaisten omaa ryhmää sortaneista punatakeista tai vaikka siirtokuntalaisille tärkeän kollektiivisen symbolin häpäisy – kuten vapauden puun kaataminen lojalistien toimesta. Käytännössä sortoa oli mikä vain, jossa ryhmä koki identiteettinsä varpaille astutun, minkä johdosta kaikki kollektiivisen ryhmän jäsenet olivat yhtäkaaisesti abstraktisti sorrettuja. Tutkimusjaksollani sorto oli valtaosan ajasta luonteeltaan abstraktia. Se ei ollut jotain, jota saattoi suoraan osoittaa sormella tietyssä paikassa, vaan sen nähtiin olleen alati läsnä ja kaikkien alistettuun ryhmään kuuluneiden massojen kaikkialla kokemaa. Se yhdisti ryhmää antagonistia vastaan ja esiintyi valtarakenteissa, arjen puheessa ja tapahtumissa vaikkapa verotuksen nousun ja kasvaneiden hintojen kautta.

Mikä sortoa ja orjuutta siis yhdisti? Nähdäkseni se oli ajatus vallankäyttäjistä, joka toimi tarkoituksenmukaisesti julmalla tavalla tiedostaen, että hänen toimiaan vastustettiin. Tällöin hänen moraalittomuutensa nähtiin usein manifestoituvan (sorrossa) rakenteiden kautta voimaan saatetussa lainsäädännössä ja (orjuudessa) plantaaseilla isännän käskystä viuhmaan

laitetussa ruoskassa. Abstrakti orjuus taas oli luonteeltaan vahvemmin Painen kaltaista teoreettista vapauden teoriaan nojannutta pohdintaa, jolla ruokittiin kytenyttä kapinahenkeä.

Kuinka nämä määritelmät sitten peilautuivat vapauden käsitteeseen ja teoriaan? Nähdäkseni molemmat ovat metaforana määriteltävissä häkiksi, joka vapauden pellolla pienensi ihmisen temmellystannerta. Useimmiten abstraktiksi jäänyt sorto ei ollut aina ja kaikkialla silminnähtävää, mikä teki siitä häkkiä enemmän etäällä seisoneen paimenen kaltaisen näkymättömän raja-aidan. Tämä todennäköisesti sai sen myös tuntumaan aikalaisille alati läsnä olleelta ja entistä häiritsevämmältä, kun oma vapaus voitiin vapauspamfleteissa esittää illuusioksi. Olennaista oli, että antagonistit olivat toimijat (paimen) ei persoonaton esine (aita), ja että toimijan pahuus nähtiin tarkoituksenmukaisena. Vain tällöin vapauden teoriassa paikoin positiivisena tai negatiivisena nähty raamien ajatus saatiin esitettyä moraalisenä pahana, koska eihän hengetön esine voinut toimia itse ja olla näin moraaliton, se vain oli.

Tutkimusjaksollani orjuus- ja vapauskeskustelu olivat nähdäkseni koko ajan kaksi toisistaan selvästi erotettavissa ollutta keskustelua. Ne kuitenkin jakoivat yhteisen taustakäsityksen vapaudesta ja vaikuttivat toinen toisiinsa, minkä vuoksi luonnehtisin orjuuskeskustelun ja vapauskeskustelun suhdetta mereksi ja sen virtauksiksi. Vapauskeskustelun voi tässä mieltää aavaksi mereksi ja orjuuskeskustelun sen pohjavirtaukseksi, jossa myrskyt saattoivat aika ajoin myllertää jopa pintaa rajummin. Pohjan myllerrys ei kuitenkaan näkynyt pinnalla pitkään aikaan, joskin pohjavirtausten muuttuminen ja sieltä pintaan kuplinut retoriikka vaikutti vuosien mittaan koko vapauskeskustelun laajaan kuvaan. Orjuuskeskustelu ei siis määrittänyt vapauskeskustelun suurta kuvaa, vaan se tarjosi siihen sisältöä, joka pitkällä aikavälillä siirsi vapauskeskustelulle merkityksellisten ajattelijoiden moraalikäsityksen, ihmiskäsityksen ja käyttämän retoriikan lähemmäs orjuudenvastaisia ajattelijoita. Tämä oli sikäli olennaista, että seuranneina vuosikymmeninä orjuuskeskustelun moraalit- ja ihmiskäsityksiä oli mahdollista popularisoida vapausretoriikan kautta laajemman yhteiskunnan tietoisuuteen.

Vapaus ei kuitenkaan ollut yksiselitteinen ja kaikkien siirtokuntien asukkaiden keskenään jakama monoliittinen käsite. Merestä saattoi ottaa ämpärillisen vettä useammassa eri paikassa ja päätyä saamaan rivin ämpäreitä, joiden sisällön kirkkaus ja puhtaus poikkesivat hyvinkin paljon toisistaan. Ehkä juuri laajuutensa ja yhteiskunnallisen merkityksensä vuoksi vapauskäsite oli aikalaiskeskusteluun osallistuneille selkeimmillään käsitteen abstraktissa muodossa, kun siihen viitattiin ”synnynnäisenä vapautena”, ”luonnon oikeutena”, tai ”luonnollisena vapautena”, jolloin kuka tahansa käsitteen käyttäjä ja tulkitsija saattoi lukea

siihen kaikki oman vapauskäsityksensä nyanssit. Vain abstraktilla tasolla kaikki saattoivat olla yhtä mieltä vapauden olemuksesta.

Silmäänpistävää vapaus- ja orjuuskeskustelun suuressa kuvassa oli, että kaikki vaikuttivat olleen enemmän tai vähemmän samaa mieltä orjuuden negatiivisesta latauksesta ja vapauden positiivisesta vastaavasta. Tämä oli kiinnostavaa siksi, etteivät orjuuden ja vapauden pohjimmaiset konnotaatiot juuri nousseet pinnalle ”tilanteessa kuin tilanteessa” automaattisina tulkintoina orjuuden negatiivisuudesta ja vapauden positiivisuudesta. Käsitteiden tilannekohtainen merkitys nimittäin rakentui keskustelukontekstissa, vaikka orjuudella ja vapaudella alustavat lataukset olikin.

Mitä tämä käytännössä sitten tarkoitti? Lyhyesti totean, että vaikka käsitteiden merkityksistä tiettyä säännönmukaisuutta löytyi, niin tulkintani on, että aikalaiskeskustelussa kukin kirjoittaja ja puheiden pitäjä lopulta käytännössä tulkitsi ja käytti orjuus- ja vapauskäsitteiden positiivista ja negatiivista konnotaatiota omien tarkoituksperiensä edistämiseen. Halusipa kirjoittaja siirtokuntalaiset vastustamaan brittejä, tuomita orjuuden tai kenties puolustaa orjuutta, niin jokainen näkökulmansa julkisuudessa ilmaissut ajattelija oli lopulta oman subjektiivisen kokemuksensa, mielensä ja moraalinsa vanki. Käsitteet olivat heille yksinkertaisuudessaan työkaluja näkökulmansa levittämiseen ja muiden ihmisten samalle kannalle suostutteluun. Tästä uskonkin johtuvan, että kun käsitteet, ”orjuus” ja ”vapaus”, tuotiin niiden omien tarkkojen keskustelukontekstien ulkopuolelle, niitä alettiin käyttää myös retoriikassa varsin vapaasti – jopa epämääräisesti, mutta välineellistären. Orjuudesta tuli vapauteen usein verrattu vastakohta ja ”sorrön” synonyymi, jopa niin, että kokonaiset kansat ja valtiot saattoivat olla orjuutettujen yksilöiden joukkoja.

Käsitteiden muovaus ja akrobatia niiden ympärillä näkyi hyvin etenkin vapauskeskustelun sisään rakentuneessa orjuuskeskustelussa, ja nähdäkseni selkein kohta ilmiön huomaamiselle oli väittely orjuuden moraalisuudesta orjuuden puolustajien ja vastustajien välillä. Tässä keskustelussa sekä orjuuden vastustajat että puolustajat olivat samaa mieltä vapauden arvosta, sen hyvyydestä ja sen varjelun tärkeydestä. Siksi orjuuteen liitettiin lähtökohtaisesti negatiivinen konnotaatio, joka periytyi orjuuskeskusteluun laajemmasta vapauskeskustelun viitekehyksestä ja siihen sisältyneestä moraalikäsitteestä (vapaus on ainoa absoluuttinen hyve), jonka valossa orjuusinstituution vapauden riistänyt hierarkia oli vallankäyttöä vailla oikeutusta. Tosin osapuolet suhtautuivat tähän hierarkiaan eri tavoin. Orjuuden vastustajien lähtökohta on helppo ymmärtää seuraavasti: he pyrkivät soveltamaan vapauden teoriaa yhteiskunnan kaikilla tasoilla ja sen kaikkiin yksilöihin johdonmukaisesti ilman poikkeuksia. Orjuuden puolustajien argumentaatiossa taas nousivat esiin poikkeukset

edellä mainittuun sääntöön, kuten mustien viljeys ja kyvyttömyys elää hyveellisesti ilman isäntää. He näkivät orjien vapauttamisen johtavan yhteiskunnan epävakauteen ja tätä kautta utilitaristisessa mielessä yhteiskunnan kokonaisvapauden vähenemiseen. Orjajärjestelmän hierarkialla oli orjuuden puolustajille siis jopa välinearvoa yhteiskunnan kokonaisvapauden suojelijana. Nämä olivat avainasenteita, jotka jakoivat orjuuskeskustelun kahteen leiriin siirtokuntien sisällä. Leirien sisällä tosin oli paljonkin vaihtelua ihmisten asenteiden välillä; tästä hyvä esimerkki oli George Whitefield, joka yhtäältä puolusti orjajärjestelmää ja toisaalta vaati orjien inhimillistä kohtelua.

Tämä tarkoitti, että käytännössä molemmat ryhmät, orjuuden vastustajat ja puolustajat, pelasivat vapauskeskustelun säännöillä, retoriikalla ja etenkin sen sisällä hyväksytyillä faktoilla – kuten rajoittaneiden raamien ajatuksella. Tästä päätellen minkä tahansa keskustelun kannalta historiassa ja nykypäivänä on suuri merkitys sillä, minkä laajemman keskustelun tai ajatusrakenteen sisään väittelijäosapuolten keskustelu rakentuu tai jättää rakentumatta.

Samanlaista siirtokuntien sisäistä ryhmäjakoja vapauden puolustajiin ja vapauden vastustajiin en tutkimusmateriaalistani löytänyt. Sen sijaan siirtokuntien sisäinen vapauskeskustelu oli jakautunut brittimyönteisempiin lojalisteihin ja siirtokuntien vapauden puolesta agitoineisiin republikaaneihin, joiden välille muut näkemykset asettuivat. Näin vapauskeskustelun yleinen narratiivi tuntui siirtokunnissa olleen, että siirtokunnat olivat oman tarinansa protagonistit ja Iso-Britannia aluksi tämän potentiaalinen antagonistit, joka 1770-luvulla kasvoi kypsäksi vapauden vihollisen suuriin saappaisiin. Selkeästi tämä näkyi etenkin tavassa, jolla siirtokunnista keskusteltiin. Ne eivät olleet enää vain siirtokunnat, vaan niitä alettiin retoriikassa kuvailla ”mantereeksi”, ”britti-imperiumin itsenäiseksi osaksi” ja jopa ”Amerikaksi”. Näin siirtokuntien oma, emämaasta riippumaton agentuuri selvästi kasvoi 1770-luvun retoriikassa.

Laajemmassa kontekstissa vapauskeskustelu vaikutti siis olleen siirtokuntia yhdistänyt kattoteema, jonka alle uskontodiskurssia lukuun ottamatta valtaosa muusta aikalaiskeskustelusta rakentui. Kukin samassa huoneessa istunut ryhmä tahollaan omassa pöydässään rakensi ryhmän sisäisellä dialogilla oman ryhmänsä käsitystä menneestä, nykyisestä ja tulevasta, sekä määritteli itseään suhteessa muihin ympäröineisiin ryhmiin. Kun keskustelun kautta ryhmän jäsenet olivat jäsentäneet näkemyksiään, niin joku saattoi jopa kiivetä hetkeksi huoneen lavalle esittämään tämän kerralla koko huoneelle – yleisössä jotkut kuuntelivat, toiset eivät ja saattoipa jokunen aplodeeratakin. Tässä mielessä kukin keskustelu

oli ryhmän sisäinen työkalu määritellä sen oma näkemys maailmassa vallinneesta tilanteesta, moraalista ja ryhmän yhteisestä tulevaisuuden visiosta, jonka eteen työskennellä ja jota levittää.

Toinen vapaus- ja orjuuskeskustelua leimallisesti yhdistänyt tekijä oli toistuva vetoaminen Jumalaan korkeimpana auktoriteettina, joka argumentoijan uskomuksen mukaan aina jakoi saman maailmankatsomuksen hänen itsensä kanssa. Selkeintä Jumala-auktoriteettiin vetoaminen oli tutkimusjaksollani 1750-luvulla, jonka jälkeen sen määrä argumentaation massassa tuntuu laskeneen. Ikään kuin ryhmät olisivat 1750-luvun aikana hyväksyneet premissinomaisesti sen, että Jumala kannatti vapautta – minkä vuoksi nyt oli olennaisempaa keskustella vapauden olemuksesta, koska Jumalan tahdon maallisenä kiertoilmauksena se määritti, mikä oli moraalisesti oikein ja mikä ei. Vaikka vapaus abstrakti ajatus olikin, niin oli se kuitenkin nähdäkseni Jumalaa astetta konkreettisempi, koska vapaudesta ja sen toteutumisesta voitiin antaa tosimaailmaan sidottuja esimerkkejä, joiden kautta välillisesti käsitellä ja muokata ”Jumalan tahtoa”. Tämä nähdäkseni teki ”vapaudesta” puhumisesta myös argumenttina enemmän logiikkaan nojanneen, koska sitä voitiin rakentaa ja käsitellä irrallisena ”Jumalan tahto” -argumentaatiosta. Pelkillä Jumala-viittauksilla ja raamatun lainauksilla, kun nimittäin törmäsi nopeasti subjektiivisten mielipiteiden esteeseen, josta oli vaikea päästä yli keskustelun noustessa abstraktille tasolle. Tässä mielessä vapausajattelu – ja valistusajattelu yleensä – oli luonteeltaan Jumala-auktoriteetin ohittamista ja Jumalan tahdon uudelleen määrittelyä sille luotujen retoristen kiertoilmausten kautta. Siksi Jumala-auktoriteetti myös pysyi sisäankirjoitettuna osana vapausretoriikkaa, joka tarvitsi sitä yhä koko vapausargumentaation uskottavuutta ylläpitäneenä voimana. Jumalan tahdon retoristen kiertoilmausten omille jaloilleen nousemisesta kertoi aikalaisten vähentynyt tarve suorille jumalaviittauksille yleisessä vapauskeskustelun retoriikassa.

Laskenut Jumala-auktoriteettiin vetoamisen trendi näkyi myös orjuuskeskustelun sisällä käytetyssä vapausretoriikassa. Vapauskeskustelun sisäisenä virtauksena orjuuskeskustelu nimittäin käytti osin sen kanssa yhtenevää ”luonnon oikeus” -käsitteistöä, minkä seurauksena auki kirjoitetut vetoamiset Jumalaan synnynnäisen vapauden puolustajana tuntuivat vähentyneen myös orjuudenvastaisissa lähdemateriaaleissani. Sama ei pitänyt Jumalaan orjuuden tuomitsijana, koska sellaiseksi Häntä luonnehdittiin senkin jälkeen, kun vapauskäsite oli ”irtautunut Jumalasta” ja alkoi seistä omilla jaloillaan.

Näen, että auktoriteettiin vetoaminen toi aikalaisten viestintään lisäksi itsevarmuutta, kun viestijä itse koki olevansa oikealla moraalin asialla. Toinen merkittävä tekijä kuitenkin oli itse teoria – vapaudesta, tai käsitys orjuudesta – jota kirjoittajat ja puheiden pitäjät pohjimmiltaan yrittivät viestiä. Pamflettien ja puheiden sisällöt nimittäin olivat omaan



aikaansa sidottuja, mutta kunkin sisällön takana tuntui olleen näkökannan levittäjien yhteinen käsitys, teoria, jota viestin oli määrä levittää. Esimerkiksi vapauden teorian tapauksessa tällainen oli Mayhew'n hyvin kuvailema tarve yhteiskuntarakenteet leikanneelle dialogille ja Jumala-auktoriteetin siirtäminen metaforan kautta hallitsijan yläpuolelta kansan alle tai sen synonyymiksi, mikä toi Jumalan lähemmäs kansaa kuin hallitsijaa.

Lähdeaineistoni pohjalta vaikuttaa siltä, että 1750-luku oli vähintäänkin vapauden teorian sementoitumisen aikaa, jolloin ”luonnonoikeus”-retoriikka sai jalansijaa aikalaisten keskuudessa ja vakiinnutti asemaansa yleisesti ymmärrettyä käsitteenä. Vapauden teoriaan liittyneitä muita avainkäsitteitä olivat oikeuttamaton valta (*arbitrary power*), yhteiskuntasopimus ja republikanismi, joita luonnehtisin erilaisiksi tulokulmiksi tai tavoiksi esitellä vapauden ajatusta. Vapaus – tai sen teoria – itsessään oli varsin abstrakti ajatus, joka oli vaikea määritellä lyhyesti. Sen sijaan sen ympärille rakentui monenkirjava joukko edellä mainittuja käsitteitä, jotka muotoilivat kukin omasta katselukulmastaan käsin sen ”mitä vapaus oli”. Tämä tapahtui lukuisten metaforien, historiallisten kertomusten, status quon kuvailun ja tulevaisuuden maalailun kautta. Kukin edellä mainituista käsitteistä oli tässä mielessä tiivistymä vapauden eri olomuodoista, joista käsitteiksi muodostuttuaan rakentui vapauskeskustelun sosiaalinen infrastruktuuri seuranneille 1760- ja 1770-luvuille.

Samanlaista sosiaalisen infrastruktuurin rakentamista ei orjuuskeskustelusta ole löydettävissä, ettei benezetiläistä narratiivia halua tällaiseksi laskea. Se ei kuitenkaan ollut käsite, vaan enemmän viitekehys, jossa orjuus esitettiin. Sen sisällä orjuuden vastustajat kuvailivat orjuutta pitkälti vapauskeskustelun käsitteillä ja kertoivat sen moraalittomuudesta Jumalaan vedoten. Tästä huolimatta benezetiläinen orjuusnarratiivi kuului orjuuden vastaisen ajattelun suurimpiin innovaatioihin tutkimusjaksollani, koska sen ansiosta orjuuden vastustajat kykenivät välittämään kokonaisvaltaisen kuvan orjuuden moraalittomuudesta. Orjuudenvastaisen erillisen sosiaalisen infrastruktuurin syntymättömyys ei nähdäkseni ollut edes kovin kummallinen asia. Tämä siksi, että missä vapaus abstraktina käsitteenä jopa vaati useita näkökulmia yhteisymmärryksen rakentamiseen ja sitä koskevan käsitteistön selventämiseen, oli orjuus tosimaailman konkreettisena ilmiönä helppo ymmärtää plantaasiorjuuden kautta, kun joku osoitti sitä sormella. Näin orjuuskeskustelun tehtäväksi jäi määritellä, oliko orjuus moraalisesti oikein vai ei.

Nähdäkseni koko orjuuden vastaisen argumentaation voi nähdä valistusajattelun jatkeena. Vaikka orjuuskeskustelun lähdemateriaaleistani ei montaa suoraa viittausta tunnettuihin valistusajattelijoihin löytynyt, niin tunnetut orjuuden vastustajat kuitenkin elivät heidän kanssaan samalla aikakaudella 1700-luvulla. Orjuuden vastustajat veivät huomionsa

muuta aiemmin myös ”pieneen mittakaavaan”, jossa yksittäisen mustan orjan kohtalo oli tragedia yhtä lailla kuin vapaan valkoisenkin ja vastoin valistusajattelun moraalikäsitystä.

Orjuuskeskustelun ja vapauskeskustelun suurin yhdistänyt tekijä oli niiden moraalikäsityksen perustuminen vapauden teoriaan, jonka orjuuden vastustajat ottivat vain astetta kirjaimellisemmin. Tämä sai heidät kokemaan, että vapauden oli toteuduttava yhteiskunnan jokaisella tasolla ja koskettava kaikkia ilman poikkeuksia. Kumpaakin keskustelua veivät eteenpäin henkilöt, jotka kirjoittivat ja puhuivat aiheista paljon – kuten Jonathan Mayhew, Anthony Benezet, Thomas Paine ja John Woolman. Heidän sisällöntuotantonsa määrään vaikuttivat usein sitä kiihtymään katalysoineet aikalaistapahtumat, joihin reagoitiin usein nimenomaan kirjoittamalla aiheesta. Lyhyesti siis totean, että orjuuskeskustelu ja vapauskeskustelu olivat paitsi omien ryhmiensä rakentamista myös näiden moraalikäsityksen määrittelemistä ja sen laajempaan yhteiskuntaan levittämistä. Tässä ryhmien väylänä ajatusten levittämiseen toimi paitsi julkisuus ja yksittäisten asialleen omistautuneiden ajattelijoiden henkilökohtainen panostus myös ryhmien sisäinen sosiaalinen turvaverkko, jonka suojin poikkeuksellisilla ajatuksilla – kuten orjuuden vastaisuudella – oli turvasatama kehittyä, kasvaa ja hakea uutta voimaa ryhmän suunnitteleman tulevaisuudenvision toteen tuomiseksi.

## Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

### Lähteet

Adams, John; Boucher, Jonathan. *A Letter from a Virginian, to the members of the Congress to be held at Philadelphia, on the first of September, 1774*. Henry Miller (1774).

Allen, John. *An oration, upon the beauties of liberty, or The essential rights of the Americans. Delivered at the Second Baptist-Church in Boston. Upon the last annual thanksgiving. Humbly dedicated to the Right-Honourable the Earl of Dartmouth*. Kneeland and N. Davis, Boston (1773).

Allen, John. *The American alarm, or The Bostonian plea, for the rights, and liberties, of the people. Humbly addressed to the King and Council, and to the constitutional sons of liberty, in America*. D. Kneeland and N. Davis, Boston (1773).

Anonyymi. *Observations on several acts of Parliament, passed in the 4th, 6th and 7th years of His present Majesty's reign: and also, on the conduct of the officers of the customs, since those acts were passed, and the Board of Commissioners appointed to reside in America*. Merchants of Boston, Boston (1769).

Bailyn, Bernard. *Pamphlets of the American Revolution 1750-1776 Volume I 1750-1765*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (1965).

Anonyymi. *A Letter to the People of Pennsylvania; Occasioned by the Assembly's Passing That Important Act for Constituting the Judges of the Supreme Court and Common-Pleas During Good Behaviour*. Philadelphia (1760).

*Considerations upon the act of Parliament, whereby a duty is laid of six pence sterling per gallon on molasses, and five shillings per hundred on sugar of foreign growth, imported into any of the British colonies : Shewing, some of the many inconveniencies necessarily resulting from the operation of the said act, not only to those colonies, but also to the British Sugar-Islands, and finally to Great-Britain*. Boston (1764).

Fitch, Thomas. *Reasons why the British colonies, in America, should not be charged with internal taxes, by authority of Parliament; humbly offered, for consideration, in behalf of the colony of Connecticut*. Mecom, New-Haven (1764).

Mayhew, Jonathan. *A Discourse Concerning Unlimited Submission and Nonresistance to the Higher Power*. Boston 1750.

Otis, James. *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*. Edes and Gill, Boston (1764).

Thatcher, Oxenbridge. *The Sentiments of a British American*. Edes & Gill, Boston (1764).

Barbot, Jean. *A Description of the Coasts of North and South-Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola: Being A New and Accurate Account of the Western Maritime Coutries of a Africa*. Mess Churchill, London (1732).

Bland, Richard. *An inquiry into the rights of the British colonies*. Appeals Press, Richmond (1922).

Bosman, Willem. *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory coasts*. Ballantyne Press, London (1907). Ensipainos (1705).

Bradford, Alden. *Memoir of the life and writings of Rev. Jonathan Mayhew, D. D., pastor of the West Church and Society in Boston, from June, 1747, to July, 1766*. C. C. Little & Co, Boston (1838).

Bowdoin, James; Pemberton, Samuel; Warren, Joseph. *A short narrative of the horrid massacre in Boston, perpetrated in the evening of the fifth day of March, 1770. By soldiers of the XXIXth regiment; which with the XIVth regiment were then quartered there: with some observations on the state of things prior to that catastrophe*. Edes and Gill, Boston (1770).

Crosby, David. *The Complete Antislavery Writings of Anthony Benezet, 1754-1783*. Louisiana State University Press Baton Rouge, (2013).

Benezet , Anthony. *A Caution and Warning to Great Britain and Her Colonies*. (1766–1767).

Benezet , Anthony. *An Epistel of Caution and Advice, etc. from Our Yearly Meetings for the Provinces of Pennsylvania and New Jersey, Held at Burlington by Adjournments from the 14th Day of the Ninth Mont, 1754, to the 19th of the Same Inclusive*. (1754).

Benezet , Anthony. *A Short Account of That Part of Africa Inhabited by the Negroes*. (1762).

Benezet , Anthony. *Observations on the Enslaving, Importing and Purchasing of Negroes*. (1759–1760).

Benezet , Anthony. *Some Historical Account of Guinea*. (1771).

Downer, Silas. *A discourse, delivered in Providence, in the colony of Rhode-Island, upon the 25th. day of July, 1768. At the dedication of the Tree of Liberty, from the summer house in the tree. / By a Son of Liberty*. John Waterman, (1768).

Eliot, Andrew. *A Sermon Preached Before His Excellency Francis Bernard, Esq: Governor, the Honorable His Majesys's Council, and the Honorable House of Representatives, of the Province of the Massachusetts-Bay in New-England, May 29th, 1765*. Green and Russell, Boston (1765).

Foner, Philip. *The Complete Writings of Thomas Paine, Volume 1*. The Citadel Press, New York (1945).

Paine, Thomas. *Common Sense*. (1776).

Paine Thomas. *Rights of Man*. (1791).

Foner, Philip. *The Complete Writings of Thomas Paine, Volume 2*. The Citadel Press, New York (1945).

Paine, Thomas. *African Slavery in America*. (1775).

Paine, Thomas. *Reflections on Titles*. (1775).

Gillies, John. *Memoirs of Rev. George Whitefield*. Hunt & Noyes, Middletown (1838).

Halsey, Richard. *Letter from a farmer in Pennsylvania, to the inhabitants of the British Colonies*. The Outlook Company, New York (1903).

Dickinsonin kirjeet: LETTER I – XI, (1767–1768).

Hicks, William. *Considerations upon the rights of the colonists to the privileges of British subjects : introduc'd by a brief review of the rise and progress of English liberty, and concluded with some remarks upon our present alarming situation*. John Holt, New York (1765).

Hicks, William. *The nature and extent of Parliamentary power considered, in some remarks upon Mr. Pitt's speech in the House of Commons, previous to the repeal of the Stamp-Act. : With an introduction. Applicable to the present situation of the colonies. September, 1767*. John Holt, New-York (1768).

Hobbes, Thomas. *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. (1651).

Jefferson, Thomas. *A summary view of the rights of British America : set forth in some resolutions intended for the inspection of the present delegates of the people of Virginia, now in convention*. John Dunlap, Philadelphia (1774).

Mass (Boston). *The votes and proceedings of the freeholders and other inhabitants of the town of Boston, in town meeting assembled, according to law. (Published by order of the town.) : To which is prefixed, as introductory, an attested copy of a vote of the town at a preceding meeting*. Edes and Gill, Boston (1772).

Mayhew, Jonathan. *The snare broken : a Thanksgiving discourse preached at the desire of the West Church in Boston, N.E., Friday May 23, 1766, occasioned by the repeal of the Stamp Act*. Edes & Gill, Boston (1766).

Midwinter, Daniel. *Books printed for Daniel Midwinter, at the three Crowns in St. Paul's Church-Yard.* (Ei julkaisuvuotta).

Moore, Maurice. *The justice and policy of taxing the American colonies, in Great-Britain, considered. Wherein is shewed, that the colonists are not a conquered people:--That they are constitutionally intituled to be taxed only by their own consent:--And that the imposing a stamp-duty on the colonists is as impolitic as it is inconsistent with their rights.* Andrew Steuart, Wilmington (1765).

Nelson, Truman. *Documents of Upheaval.* Hill and Wang, New York (1966).

Sewall, Samuel. *Selling Of Joseph.* (1700).

Vaux, Robert. *Memoirs of the life of Anthony Benezet.* York, Philadelphia (1817).

Vaux, Robert. *Memoirs of the lives of Benjamin Lay and Ralph Sandiford.* Solomon W. Conrad, Philadelphia (1815).

Warren, Joseph. *An oration delivered March 5th, 1772. At the request of the inhabitants of the town of Boston; to commemorate the bloody tragedy of the fifth of March, 1770.* Edes and Gill, Boston (1772).

Wesley, John. *Thoughts Upon Slavery.* Uusintapainos, joka julkaistu (1858). Alkuperäinen panos julkaistu 1774.

Woolman, John; Cruikshank, Joseph. *The works of John Woolman : in two parts.* Philadelphia (1774)

Woolman, John. *A Journal of the Life, Gospel Labours, and Christian Experiences of that Faithful Minister of Jesus Christ, John Woolman.* (1774).

Woolman, John. *Consideration on Pure Wisdom, and Human Policy on Labor; on schools; And the right use of the Lords Outward Gifts.* (1768).

Woolman, John. *Considerations on the Keeping of Negroes: Part the Second.* (1762).

Woolman, John. *Some Considerations on the Keeping of Negroes.* (1754).

Woolman, John. *The True Harmony of Mankind and How it is to Be Maintained*. (1770).

Zubly, John. *An humble enquiry into the nature of the dependency of the American colonies upon the Parliament of Great-Britain, and the right of Parliament to lay taxes on the said colonies. By a freeholder of South-Carolina*. (1769).

## **Tutkimuskirjallisuus**

Allen, Richard. *Slavery & Abolition: a Journal of Slave and Post-Slave Studies: Slaves, Convicts, Abolitionism and the Global Origins of the Post-Emancipation Indentured Labor System*. Routledge, (2014).

Bailyn, Bernard; Hench, John. *The Press & the American Revolution*. American Antiquarian Society, (1980).

Bailyn, Bernard. *The ideological origins of the American Revolution*. Belknap Press of Harvard University Press, (1992).

Brown, Cristopher. *Moral capital : foundations of British abolitionism*. University of North Carolina Press, Chapel Hill (2006).

Brown, Richard. *Major problems in the era of the American Revolution, 1760-1791 : documents and essays*. Houghton Mifflin, Boston (2000).

Cadbury, H. J. "Another quaker anti-slavery document". *The Journal of Negro History*, Vol. 27, No. 2 (1942), s. 210–215.

Carey, Brycchan. "John Wesley's Thoughts Upon Slavery and the Language of the Heart". *The Bulletin the John Rylands University Library*, Manchester (2003), s. 269–284.



Carroll, Kenneth. "William Southeby, Early Quaker Antislavery Writer". *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol. 89, No. 4 (1965), s. 416–427.

Davis, David. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Oxford University Press, New York (1999).

Emerson, Everett. *American Literature, 1764-1789: The Revolutionary Years*. University of Wisconsin Press, (1977).

Falk, Robert. "Thomas Paine: Deist or Quaker?". *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Vol 62, No 1. (1938), s. 52–63.

Foner, Philip. *History of Black Americans : From Africa to the Emergence of the Cotton Kingdom*. Greenwood Press, Westport (1975).

Hildegard, Johnson. "The Germantown Protest of 1688 against Negro Slavery". *Monatshefte*, Vol. 80, No. 3 (1988), s. 268–277.

Lambert, Frank. *James Habersham : Loyalty, Politics, and Commerce in Colonial Georgia*. University of Georgia Press, Athens (2005).

Mahaffey, Jerome. *Preaching Politics : The Religious Rhetoric of George Whitefield and the Founding of a New Nation*. Baylor University Press, Waco (2007).

Oshatz, Molly. *Slavery and Sin: The Fight against Slavery and the Rise of Liberal Protestantism*, Oxford University Press, New York (2012).

Shaver, Mikulincer. *The Social Psychology of Morality*. American Psychological Association, Washington, DC. (2012).

Graham, Jess; Haidt, Jonathan. *Sacred Values and Evil Adversaries: A Moral Foundations Approach*. (2012).

Gray, Kurt; Wegner, Daniel. *Morality Takes Two: Dyadic Morality and Mind Perception*. (2012).

Sobel, Mechal. *Teach Me Dreams : the search for self in the revolutionary era*. Princeton University Press, Princeton (2000).

Stein, Stephen. "George Whitefield on Slavery: Some New Evidence". *Church History*, Vol. 42, No. 2 (1973), s. 243–256.

Willson, Jackson; Gilbert, James; Nissembaum, Stephen; Kupperman, Karen; Scott, Donald. *The Pursuit of Liberty: History of the American People*. Wadsworth Publishing Company, Belmont (1990).

Wood, Betty. *Slavery in Colonial Georgia 1730–1775*. University of Georgia press, Athens (1984).